This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

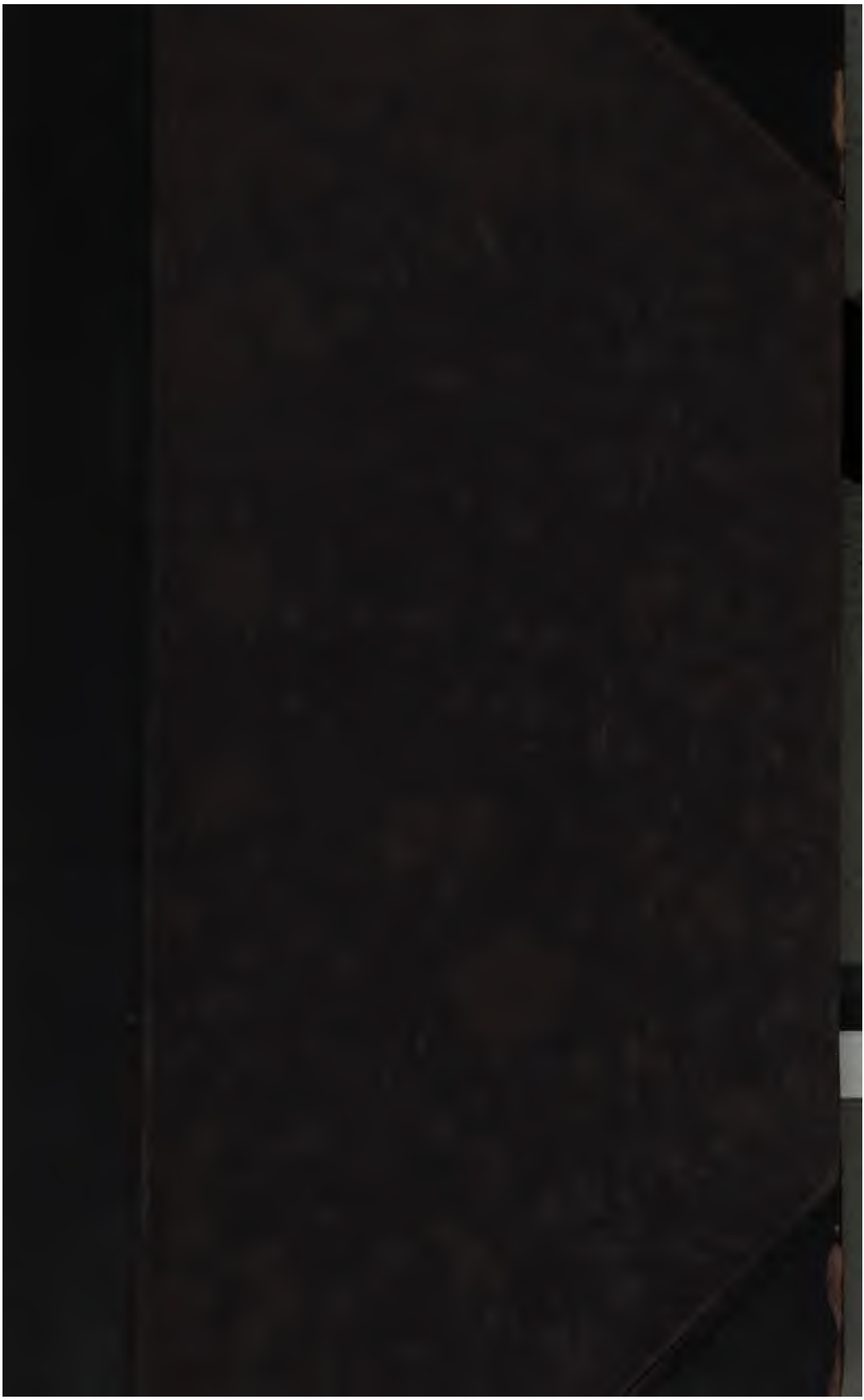
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

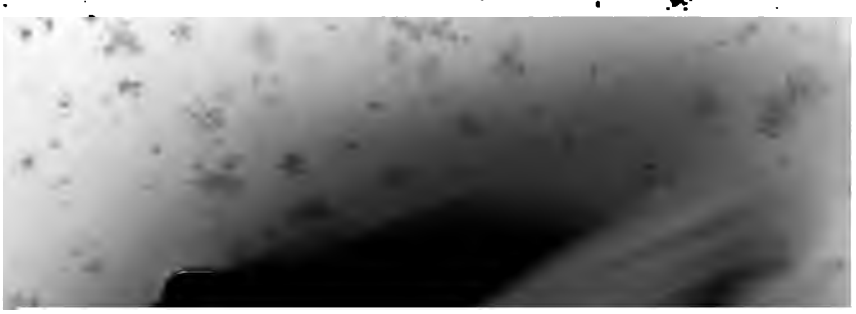
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600094869%



Prolegomena

zur

biblischen Hermeneutik.

Erstes Heft.

Nebst einem Anhang,

enthaltend

Abhandlungen größtentheils aus dem Gebiete der biblischen Exegese,

von

Dr. J. H. Friedlieb,
ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Breslau.

Mit hoher Fürstbischöflicher Approbation.

Breslau, 1868.
G. P. Aderholz' Buchhandlung
(G. Porsch).

600094869%

Vorwort.

Die Abhandlungen, welche ich hiermit als Anhang zu einer Abtheilung der bibliſchen Hermeneutik veröffentliche, ſind in einem längeren Zeitraum allmählich entſtanden und zu ihrer Zeit in einigen Zeitſchriften zur Oeffentlichkeit gelangt: Nämlich I—V. in den Jahren 1862—67 in der öſterreichiſchen Vierteljahresſchrift für katholiſche Theologie; VI. in den Jahren 1838, 1846 und 1847 in der Bonner Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie. Zu einem Abdruck als Sammlung und mit nur leichten Aenderungen habe ich mich entſchloſſen in der Hoffnung, dieſelben einem größeren Leſerkreiſe leicht zugänglich und nutzbar zu machen. Ob der Inhalt dieſer Abhandlungen zeitgemäß ſei und verdiene abermals an's Tageslicht gezogen zu werden, mögen die geneigten Leſer entſcheiden.

Die Schrift, zu welcher dieſe Abhandlungen den Anhang bilden, ſteht in Bezug auf ihren Umfang in keinem rechten Verhältniß. Um dieſes äußerlichen Mangels willen wollte ich jedoch den Titel des Buches nicht ändern. Der Theil der bibliſchen Hermeneutik, welcher hier als erſtes Heft veröffentlicht wird, enthält die zum Aufbau dieſer Disciplin nothwendigen Prinzipien und bildet ein für ſich abgeſchloſſenes Ganzes. Die Behandlung der bibliſchen Hermeneutik ſowohl ſeitens der katholiſchen Bearbeitungen neuerer Zeit, wie ſie in den Schriften von Riegler, Ranolder, Löhnis, Reichel, Patritius, Wilke, Hoffmann, Lomb und Güntner; als proteſtantiſcher Seits in den Schriften von

Schleiermacher und Klauſen vorliegt, leidet unſeres Erachtens am Meiſten daran, daß die Prinzipien der Schriftauslegung nicht ausreichend unterſucht worden ſind; woher es denn gekommen, daß Vieles fremdartige in die bibliſche Hermeneutik aufgenommen worden iſt; Anderes dagegen darin fehlt, was recht eigentlich ein Beſtandtheil der Hermeneutik ſein ſoll: Nämlich die höhere Schriftauslegung, und zwar nicht ſo, daß dieſelbe mit Heraushebung einiger Grundſätze der katholiſchen Exegeſe, wie dies z. B. bei Wilke geſchieht, erledigt wird. Vielmehr iſt die höhere Schriftauslegung als ſolche durch die Entwickelung ihrer Quelle, welche zu den Quellen der hiſtoriſch-grammatiſchen Auslegung als vollberechtigt hinzutritt, zu begründen und ſodann durch Aufſtellung der hieraus zu entwickelnden Grundſätze und Regeln aufzubauen. Nur ſo kommt unſeres Erachtens die volle Klarheit in dieſe Disciplin und es zeigt ſich von ſelbſt, wie wenig die ſeit Erneſti gewöhnlich gewordene Behandlung der bibliſchen Hermeneutik genügt, um aus der heil. Schrift den Offenbarungs-Inhalt durch die Auslegung mit Sicherheit zu erhalten.

Die übrigen Theile der Prolegomena und der ganzen bibliſchen Hermeneutik gedenke ich ebenfalls heftweiſe zu veröffentlichen.

Breslau, im Auguſt 1868.

Der Verfaſſer.

I. Begriff und Aufgabe der bibliſchen Hermeneutik.

§. 1.

Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Teſtamentes unterſcheiden ſich in ihrem Inhalte weſentlich dadurch von jeder anderen Literatur, daß in denſelben von heiligen und durch den Geiſt Gottes geleiteten und erleuchteten Männern Offenbarungen Gottes an die Menſchen mitgetheilt ſind. Aus dieſem Grunde bilden ſie eine Quelle zur Erkenntniß der chriſtlichen Heilswahrheit und ſind für uns Schriften von der größten Wichtigkeit. Sie enthalten die Geſchichte der Weltſchöpfung durch das Wort Gottes; die Erklärung, wie das Uebel in die Welt kam, die Geſchichte der göttlichen Veranſtaltung zur Erlöſung der Menſchen und der durch den Sohn Gottes vollbrachten Erlöſung. Durch dieſe Schriften lernen wir Gott, ſein Weſen und ſeine Eigenſchaften, ſein Verhältniß zur Welt und zum Menſchen in einer Vollſtändigkeit und mit einer Sicherheit kennen, wie dies weder der ſich überlaſſene Menſchengeiſt, noch irgend ein Gebiet des rein menſchlichen Wiſſens zu gewähren vermag. Auch über die Natur des Menſchen, ſeinen Urzuſtand und den nachher gewordenen, über ſeine Kräfte und Fähigkeiten, ſeine Aufgabe auf Erden und über das zu erſtrebende Ziel des Daſeins geben dieſe Schriften Aufſchluß. Endlich offenbaren ſie auch den Willen Gottes, welcher und wie er von den Menſchen zur Ehre Gottes und zur eigenen Beſeligung zu erfüllen iſt[1]).

---

1) Ueber die Bedeutung der heil. Schriften als einer Quelle der göttlichen Offenbarung vgl. Conc. Trid. Sess. IV. Decret. de can. script.: ... perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur.

Was die heil. Schriften des A. T., der vorchristlichen Sammlung, betrifft, so sind diese, obgleich sich Gott auch in seinen Werken, in der Natur und im Gewissen der Menschen von Anfang an für die Erkenntniß offenbar gemacht hat[1]), doch bis zur Zeit der Erscheinung des Erlösers auf der Erde die einzige historische und schriftliche Quelle zur Erkenntniß der Gottesoffenbarung an die Menschen gewesen. Hieraus ergiebt sich der Werth und die Bedeutung dieser vorchristlichen heiligen Literatur für Jeden, der nach der Heils-Erkenntniß strebt. Kein rein menschliches Erfahren, Wissen und Denken vermag uns die göttliche Offenbarungslehre in irgend einem Theile so zu ersetzen, daß diese dadurch überflüssig würde[2]). Abgesehen von diesem für uns hier vorzugsweise wichtigen Inhalt enthalten die Schriften des A. T. auch noch andere historische Mittheilungen, geographische, ethnologische, anthropologische u. a., welche für die einzelnen Zweige des menschlichen Wissens von Interesse sind. Jedoch erscheinen auch diese nicht zur Befriedigung der Neugier oder zur Anregung des Forschungstriebes aufgezeichnet; vielmehr stehen sie mit dem oben genannten Haupt-Inhalte in enger Verbindung, um über das Walten Gottes in der Welt und in der Menschengeschichte Aufschluß zu geben. Diese Mittheilungen für sich betrachtet sind um so werthvoller, als sie bis in die ältesten Zeiten hinaufreichen und von glaubwürdigen, heiligen Männern der Vorzeit aufgezeichnet sind.

Sind in dieser letzteren auf das empirische menschliche Wissen abzielenden Richtung die Schriften des N. T. auch nicht von ganz gleichem Interesse, so sind sie doch darum von der größten Bedeutung, als in ihnen die Gottesthat, auf welche die alttestamentlichen Verheißungen und Erwartungen hinweisen, nämlich das Erlösungswerk, das Leben Jesu,

---

1) Vgl. Röm. 1, 19—21.

2) Obgleich die Naturwissenschaften in unseren Tagen unleugbar große Fortschritte gemacht und werthvolle Resultate erzielt haben; so enthalten doch die drei ersten Kapitel der Genesis für sie eine Reihe noch ungelöster Gegenstände und Fragen, deren Beantwortung in dem Maße schwer ist, als die Empirie sich von den Wegen christlicher Erkenntniß entfernt und auch über Dinge und Verhältnisse des Geisteslebens ohne die nöthigen Grundlagen und selbst Vorbildung zu urtheilen sich gestattet. Vgl. Dr. F. Fabri, Briefe gegen den Materialismus, Stuttgart 1864. Dr. H. Reusch, Bibel und Natur, Freiburg 1866. Dr. J. B. Baltzer, biblische Schöpfungsgeschichte 1. Thl. Leipzig 1867.

des Weltheilandes, sein Wirken und Lehren, seine Himmelfahrt, die Sendung des heil. Geistes und die Gründung der christlichen Kirche verzeichnet sind. Sie enthalten zwar nicht die ganze christliche Offenbarungswahrheit, aber doch einen bedeutenden Theil derselben [1]).

Da die in der heil. Schrift enthaltene göttliche Offenbarung um der Menschen willen gegeben und mit dem Wohl und Wehe derselben auf's Engste verbunden ist; so ist die Kenntniß derselben zur Beherzigung für Jeden, der nach dem Besitze des ewigen Lebens strebt, unabweisliche Pflicht. Die außer der Offenbarungslehre in der heil. Schrift enthaltenen Mittheilungen participiren hieran wegen des innigen Verbandes derselben mit der Offenbarungslehre. Auf Beides wird auch von den Propheten des A. T., ferner von Christus selbst und von seinen Aposteln ausdrücklich hingewiesen: Ps. 1 V. 2 wird derjenige selig gepriesen, welcher Tag und Nacht über das Gesetz nachsinnt. Luk. 16, 29. 31. heißt es: „Sie haben Moses und die Propheten, diese sollen sie hören. Wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht gehorchen, wenn Jemand von den Todten aufersteht." — Joh. 5, 46 f. sagt der Herr zu den Juden: „Wenn ihr Moses glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben; denn dieser hat von mir geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?"

So wird die eifrige Kenntnißnahme des im A. T. geoffenbarten Wortes Gottes zur Beobachtung als Pflicht und als Bedingung des heilbringenden Glaubens an Christus erklärt. Die christliche Offenbarung hat die alttestamentliche zur nothwendigen Voraussetzung. Auf dieser Grundlage predigten die Apostel das Evangelium, und der heil. Paulus schreibt von ihnen an Timotheus (2. Timoth. 3, 15—17.), daß sie unterweisen können zur Seligkeit mittelst des Glaubens in Christus Jesus. Jegliche Schrift (des A. T.) sei von Gott eingegeben und nützlich zur Lehre, zur Rüge, zur Zurechtweisung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, auf daß vollkommen werde der gottgeweihte Mensch, und geschickt zu jeglichem guten Werke. Ebenso ermahnt der Apostel Petrus (2. Petr. 1, 19 f.) zu achten auf das prophetische Wort, als auf eine Leuchte, und zu bedenken, daß vom heiligen Geiste getrieben, heilige Männer Gottes geredet haben.

---

1) Conc. Trid. Sess. IV. Decret. de canon. script. loc. cit.

Da die Schriften des N. T. Offenbarungslehren Christi des Weltheilandes enthalten, so ist die Kenntnißnahme derselben in gleicher Weise eine pflichtmäßige. Luk. 11, 28 werden die selig gepriesen, welche Gottes Wort hören und beobachten. In den Schriften des N. T. ist ein bedeutender Theil des Wortes Gottes schriftlich niedergelegt. Darum sehen wir, daß die Apostel auf deren Lesung, so weit solche Schriften schon vorhanden waren, hinweisen. Paulus befiehlt den Christen in Thessalonich, festzustehen und festzuhalten die Ueberlieferung, in welcher sie mündlich, oder durch seinen Brief unterrichtet worden seien (2. Thessal. 2, 15). An die Christen zu Colossä schreibt derselbe Apostel, daß sie den von ihm erhaltenen Brief der Gemeinde zu Laodicäa mittheilen und daß sie den an die Laodicäer geschriebenen Brief lesen sollten (Col. 4, 16). Im ersten Corintherbriefe 11, 2 beruft er sich auf den Inhalt eines früheren Briefes der Apostel. Petrus beruft sich in seinem Sendschreiben (2. Petr. 3, 15 f.) auf Briefe des Apostels Paulus, in welchen dasselbe gelehrt werde, was auch er seinen Lesern mitgetheilt habe, und setzt dabei die Schriften dieses Apostels mit den Schriften des A. T. auf gleiche Linie [1]).

§. 2.

Die richtige und vollständige Erkenntniß des Inhaltes der heil. Schrift, sowohl des geoffenbarten als auch des übrigen damit verbundenen Theiles, ist abhängig von ihrer Auslegung. Da diese Schriften in alter Zeit und in alten nicht mehr lebenden Sprachen verfaßt sind und außerdem auch noch andere durch Zeit- und Ortsverhältnisse bedingte Schwierigkeiten bieten; so ist ihre Auslegung selbst nicht ohne Schwierigkeit und darum nicht Jedermanns Sache, wie sehr auch die Kenntnißnahme des in der heil. Schrift enthaltenen Wortes Gottes für Jedermann Pflicht ist [2]).

---

1) Vgl. meine Schrift: Schrift, Tradition und kirchl. Schriftauslegung. Breslau 1854. S. 7 u. f.

2) Vgl. Möhler, Symbolik. Mainz 1843. S. 354 f. — Schon aus diesem Grunde ist es verfehlt, nach Art protestantischer Missionsgesellschaften die Heiden bekehren zu wollen, indem man sie reichlich mit Bibeln versorgt. Beherzigenswerth ist in dieser Beziehung Apostelgesch. 8, 30 f., wo Philippus den in der heil. Schrift lesenden Aethiopier fragt: „Verstehst Du auch, was Du leseſt?“ und dieser antwortet: „Wie könnte ich es, ohne daß Jemand mich anweiset.“ Daß die Auslegung der heil. Schrift nicht Sache für Jedermann sei, folgt auch aus den Worten des heil. Petrus (2. Petr. 1, 20. 21).

Vor Allem aber kommt es darauf an, daß die heil. Schrift, als eine Quelle der göttlichen Offenbarungswahrheit, richtig ausgelegt werde, und daß Jeder, welcher sie liest, eine sichere Garantie für die richtige Auffassung, welche ihm geboten wird, besitze. Eine unrichtige, falsche Schriftauslegung hat stäts zu Irrthümern geführt, welche die von der Heilserkenntniß abhängige Erreichung des höchsten Lebenszweckes in Frage stellen. War auch zur Zeit, als Christus der Herr auf Erden lebte und wirkte, der Unglaube der Juden zum großen Theile in ihrem Stolze und auf die äußere Form vorwiegend gerichteten Werkheiligkeit gegründet; so ist es doch nicht zu leugnen, daß die jüdischen Gesetzesgelehrten mittelst einer unrichtigen Schriftauslegung eine falsche Vorstellung von dem zu erwartenden Messias und dem messianischen Reiche förderten und so sich und ihre Volksgenossen um die Früchte des Erlösungswerkes brachten. Und wenn auch der Unglaube, welchen die Heidenwelt den Bemühungen der christlichen Sendboten hartnäckig entgegensetzte, hauptsächlich in ihrer Ueppigkeit und moralischen Versunkenheit wurzelte; so trug doch auch bei denjenigen von ihnen, welche das Evangelium kennen lernten, die theils oberflächliche, theils irrige Erkenntniß der in der heil. Schrift enthaltenen Offenbarungswahrheit dazu bei, daß sie zum Besitze der vollen Wahrheit entweder gar nicht kamen, oder bald derselben verlustig gingen. Auch ist es Thatsache, daß alle Häresien, welche im Laufe der Zeit innerhalb der christlichen Kirche zu Tage traten, in einer willkürlichen, einseitigen und falschen Schriftauslegung ihre Stütze und theilweise ihre Entstehung hatten [1]).

Zeigt so der geschichtliche Verlauf im Christenthum, daß die heiligen Schriften verschieden ausgelegt worden sind, und ist dabei unbezweifelbar, daß es doch nur Eine richtige Auslegung der Schrift geben könne und daß diese richtige Auslegung ein Gegenstand von größter Wichtigkeit ist; so erhebt sich naturgemäß die Frage: Wie ist die richtige Auslegung der heil. Schrift zu gewinnen, und welche Garantie ist hierfür zu bieten?

Die Disciplin, worin die in der Beantwortung dieser Frage gelegene

---

1) Vgl. Iren. adv. Haeres. III. c. 2. n. 4. Vincent. Lirin. Commonit. I. c. 2. u. Schrift, Tradition u. kirchl. Schriftauslegung S. 196 f.

Aufgabe gelöſt wird, iſt die bibliſche Hermeneutik, oder die Lehre von der Auslegung der heil. Schrift[1]).

Das Auslegen einer Schrift ſetzt das Auffinden des Sinnes der Schrift, die Heuriſtik, voraus. Darum iſt der Ausdruck Hermeneutik nur ein allgemeiner, zur Bezeichnung der betreffenden Disciplin. Wie aus der Geſchichte der bibliſchen Hermeneutik zu erſehen, bezeichnete man übrigens dieſe Disciplin in früherer Zeit verſchieden, bald als clavis, introductio und mit anderen den Inhalt bezeichnenden Ausdrücken. Der Name Hermeneutik iſt ſpäteren Urſprungs.

§. 3.

Die Möglichkeit und Realität der bibliſchen Hermeneutik hängt davon ab, ob ſich wiſſenſchaftlich Kriterien, Grundſätze und Regeln aufſtellen und begründen laſſen, wodurch die richtige Schriftauslegung geſichert und der Gefahr des Irrens in der Auslegung bei richtiger Anwendung jener vorgebeugt wird?

Für gewöhnliche Schriften, ſowohl alte als neue, welche reine Erzeugniſſe des denkenden Menſchengeiſtes ſind, laſſen ſich Grundſätze und Regeln für deren Auslegung wohl aufſtellen. Dieſe Schriften ſind nämlich inhaltlich Reſultate des menſchlichen Denkens und als ſolche nach gemeinſamen, feſten und nachweisbaren Denkgeſetzen entſtanden. Ihre formale, ſprachliche Faſſung beruht auf nicht minder feſten und nachweisbaren Geſetzen und Regeln der Sprache, worin ſie verfaßt ſind. Das Verſtehen einer Rede oder Schrift iſt dadurch bedingt, daß die Denkgeſetze eine gemeinſame Grundlage für das geſammte vernünftige menſchliche Denken ſind, und daß jede Sprache feſte Normen ihrer Geſtalt und Bildung aufweiſt. Unter Vorausſetzung der Kenntniß der Sprache wird durch die

---

[1]) Anm. Die Wortbedeutung des Ausdrucks Hermeneutik entſpricht dem Begriffe dieſer Disciplin im Allgemeinen: denn ἑρμηνευτική (τέχνη) von ἑρμηνεύειν auslegen, erklären, dollmetſchen, aus einer fremden Sprache in eine bekannte übertragen, iſt Auslegungskunſt, d. i. die Kunſt oder Geſchicklichkeit, eine Rede oder Schrift dadurch zu erklären, daß Sinn und Bedeutung derſelben erkannt werden. So wird der Ausdruck bei Plato Polit. 260 d. und als ἑρμηνευτικὴ δύναμις von Luc. hist. conscr. 34 gebraucht. Im Griechiſchen ungebräuchlich iſt das Wort Exegetik, womit man die Kunſt der Auslegung mit Ausſchluß der Heuriſtik bezeichnet.

Analyse der Gedanken nach den Gesetzen des Denkens der Inhalt einer Schrift erkannt, verstanden und ausgelegt.

Da solche Operationen auf festen Normen beruhen, so schließen sie die Willkür aus. Darum läßt sich auch das ganze hierbei nothwendige Verfahren genau untersuchen und eine Theorie für dasselbe in richtiger Ordnung und vollständig zusammenstellen, womit die Möglichkeit einer Hermeneutik gegeben ist. Eine solche Theorie hat dann allgemeine Giltigkeit. Wird sie aber nach der Eigenthümlichkeit gewisser Schriften bemessen, so gestaltet sie sich zu einer besonderen Hermeneutik.

§. 4.

Die heiligen Schriften des A. und N. T. sind aber in einem wesentlichen Bestandtheile von den Schriften verschieden, welche wir so eben betrachtet und von denen wir eine Theorie der Auslegung aus dem Grunde als möglich erwiesen haben, weil sie reine Produkte des denkenden Menschengeistes sind. Der Haupt- und wichtigste Inhalt der heil. Schriften weist eine andere Ursache seines Daseins auf, verschieden von jener, wodurch der Inhalt anderer Schriften gewonnen wird. Der Inhalt der gesammten profanen Literatur in allen Gebieten des menschlichen Wissens wird durch den vernünftig denkenden Menschen, durch sein eigenes Beobachten, Forschen und Nachdenken zusammengebracht. Der Offenbarungs-Inhalt in den heil. Schriften weist dagegen auf Gott als seinen Urheber zurück, von Gott und nicht von Menschen stammt die göttliche Offenbarung. Gott selbst hat durch die Propheten geredet (Hebr. 1, 1). Durch den Geist Gottes getrieben redeten die Propheten, heißt es 2. Petr. 1, 21. — Das Gesetz des A. Bundes ist nach Hebr. 2, 2 das durch Engel verkündigte Wort, und die Israeliten empfingen dasselbe als Engels-Befehle (Apostelgesch. 7, 53). Die heil. Schrift ist von Gott eingegeben, sagt Paulus 2. Timoth. 3, 16. — Die Propheten des A. Bundes traten als solche nicht nach eigener Wahl und Belieben auf; sondern sie hatten eine göttliche Berufung und Mission und gaben ihre Aussprüche als göttliche, ihnen in den Mund gelegte Aussprüche und als ihnen befohlene Mittheilungen Gottes [1]). Selbst auch da, wo sie nicht ausdrücklich das Wort

[1]) Vgl. Exod. c. 3, 10; c. 4, 12 ꝛc. Num. c. 22, 35. 38. Dt. c. 18, 20. Jes. c. 6. Jerem. c. 1, 5—10. Ezech. c. 1, 37. Dan. c. 2, 19 ꝛc.

Gottes an die Menschen als solches lehrten, thaten sie dies doch nur kraft ihrer göttlichen Sendung, und ihr Geist war durch den Beistand des Geistes Gottes zur Erkenntniß der Wahrheit erleuchtet und gekräftigt, wie dies für profane Schriftsteller in keiner Weise nachweisbar ist.

Von dem Inhalte der Schriften des N. Bundes gilt ganz dasselbe, wie von den Schriften des A. Bundes. In den heil. Evangelien stehen Aussprüche, Belehrungen, Gebote und Ermahnungen Christi, des Sohnes Gottes, welcher seine Lehre als eine übermenschliche, vom Himmel stammende ausdrücklich bezeichnet und ihre Wahrheit auch besonders für die ungläubigen Menschen durch Wunder bewiesen hat [1]).

Die übrigen Schriften des N. T. sind Schriften theils der Apostel, theils ihrer Mitarbeiter und enthalten christliche, im Auftrage des Herrn mitgetheilte Lehren. Die Apostel selbst stehen zu ihren mündlichen und schriftlichen Mittheilungen ganz in demselben Verhältnisse, wie die Propheten des A. T. zu den ihrigen. Sie waren Gesandte Gottes, als solche beglaubigt, beauftragt und bekräftigt das Evangelium zu lehren (Matth. 28, 10. Marc. 16, 15). Vorher waren sie Jünger und Schüler des Herrn, von ihm selbst unterrichtet. Von ihm hatten sie wie ihre Mission, so auch die Verheißung erhalten, daß sie den heil. Geist erhalten sollten, um sie in alle Wahrheit einzuführen [2]). Nachdem diese Verheißung eingetroffen war, begannen sie ihr öffentliches Lehramt und betrachteten sich folgerichtig als Gesandte Gottes in Mittheilung ihrer Lehren, Unterweisungen und Anordnungen. Darum erklärt der Apostel Paulus Gal. 1, 8, daß kein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigen könne, als er. Im 1. Corintherbriefe unterscheidet er K. 7, V. 10. 12. 25. 40 zwar seine eigene Ansicht von einem ausdrücklichen Gebote des Herrn; doch aber bemerkt er in Bezug auf erstere, daß er sie gebe als der vom Herrn begnadigte treue Diener desselben, welcher auch den Geist Gottes habe. Als eine Anordnung des Apostels Petrus in der Christengemeinde zu Jerusalem betrüglich von Ananias und Sapphira umgangen wurde, sagte der Apostel zu Ananias: „Du hast nicht Menschen, sondern Gott belogen" (Act. 5, 4). Zur Bestätigung ihrer Lehren

---

1) Joh. 5, 18 f.; 7, 16.
2) Joh. 14, 16; 17, 26; 16, 13.

waren sie mit Wunderkraft ausgerüstet zum Beweise, daß ihre Lehren als in göttlichem Auftrage gelehrt seien. Und ganz so wie die Propheten des A. Bundes galten sie in ihrem gesammten Lehren und Wirken als vom heil. Geiste erleuchtete Gesandte und Beauftragte Christi [1]).

Die Schriftsteller des N. T., welche nicht selbst Apostel waren, ebenso wie die Schriftsteller des A. T., welche keine Propheten waren, hatten den göttlichen Beistand zu ihrem Werke so weit, daß die göttliche Heilslehre von ihnen richtig, ohne Irrthum in ihren Schriften mitgetheilt ist. Hierfür zeugt die von der Kirche Christi vollzogene Aufnahme ihrer Schriften in den Schriftcanon, ebenso wie die ausdrückliche Erklärung der Kirche [2]).

§. 5.

Da sich dem Obigen gemäß die heil. Schriften beider Testamente in ihrem wichtigsten Bestandtheile wesentlich von der Profan-Literatur unterscheiden, indem die letztere als ein reines Produkt des menschlichen Denkens und Beobachtens anzusehen ist; so erhebt sich die Frage, ob dieser Unterschied für die Auslegung der heil. Schrift von solcher Bedeutung ist, daß die Theorie der Auslegung, d. i. die biblische Hermeneutik, mit der allgemeinen Hermeneutik nicht zusammenfällt, daß vielmehr ganz oder theilweise andere Grundsätze und Regeln für die biblische Schriftauslegung nothwendig werden?

Sehen wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst auf den Zweck der göttlichen geoffenbarten Lehre, so ist die heil. Schrift als eine Zuschrift Gottes an die Menschen zu betrachten; ihre Lehre ist für die Menschen gegeben, daß sie von ihnen erkannt und beherzigt werde. Die Möglichkeit eines richtigen Verstehens derselben seitens der Menschen ist hierbei die nothwendige Voraussetzung.

Die sprachliche Form jener Offenbarungslehren ist auch wesentlich nicht verschieden von der, worin in denselben Schriften Mittheilungen, welche nicht Offenbarungslehren enthalten, gemacht sind. Die Erforschung

---

1) Conc. Trid. Sess. IV. decret. de canon. script. Sess. V. de peccato origin. c. 2. Sess. VI. de iustific. Prooem. c. 8. Clem. Rom. 1. Cor. c. 44. Augustin. ep. 28 ad Hieron. c. 3.

2) Conc. Trid. Sess. IV. de canon. script.

beider ist bedingt durch die grammatische und lexikalische Kenntniß der betreffenden Sprache.

Betrachten wir ferner den Inhalt der Offenbarungslehren, so enthalten sie theilweise Lehren, welche für den beschränkten Menschengeist in ihrem tieferen Wesen unerforschliche, geoffenbarte Mysterien sind. Diese göttlichen Mittheilungen beruhen auf derselben Auktorität des Mittheilenden, wie die übrigen durch den Menschengeist mehr oder weniger leicht erfaßbaren. Jene höheren Offenbarungslehren haben darum denselben Anspruch auf Wahrheit, wie diese, sie sind als Geheimnisse des Glaubens Gegenstand des Glaubens; so die im A. T. öfters, aber noch verhüllt angedeutete, im N. T. dagegen unverhüllt gelehrte Trinitätslehre; ferner das Geheimniß der Incarnation, der Menschwerdung des göttlichen Logos, die Abendmahlslehre, die Prädestinationslehre (Conc. Trid. VI, c. 12), die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Andere, die sogenannten reinen, die Vernunft übersteigenden Dogmen, sind ebenfalls nur aus der göttlichen Offenbarung bekannt, obgleich sie, nachdem sie geoffenbart worden, vom Menschengeiste auch in ihrem Wesen begriffen werden können[1]).

Ein anderer Theil der göttlichen Offenbarungslehren beansprucht zur richtigen Erfassung ein Hinausgehen über den einfachen Wortsinn und somit eine besondere Auslegung, wie wir dieselbe von Christus und seinen Aposteln in Betreff alttestamentlicher Prophetien, historischer Ereignisse und Einrichtungen ausgeübt finden. In dieser Beziehung stehen die beiden Testamente in einer eigenthümlichen Beziehung zu einander, welche der heil. Augustinus treffend in die Worte gefaßt hat: „In Vetere Testamento Novum latet, in Novo Vetus patet[2])."

Der Inhalt einer Schrift, welche reines Produkt des denkenden Menschengeistes ist, kann weder unerfaßbare Mysterien, noch auch die Vernunft

---

1) Vgl. über den Unterschied und das Verhältniß von Philosophie und Theologie die Zeitschrift Katholik 1863, S. 298: „Die Vernunft muß also bei ihrer Thätigkeit auf dem übernatürlichen Gebiete ihre Begriffe innerlich verklären und heben lassen, damit sie zur Auffassung der Gegenstände dienen können. Denn eben so wenig, als sie durch ihre Begriffe die übernatürlichen Dinge ohne Weiteres vorstellen kann und noch weniger, kann sie durch ihre natürlichen Prinzipien über dasjenige urtheilen, was außerhalb ihrer Tragweite liegt."

2) Quaest. in Exod. Qu. 73. vergl. Iren. adv. Haeres. (P. I. pg. 650. 651. 666 f. ed. Stieren.)

des Menschen übersteigende Lehren enthalten; eben so wenig kann eine solche Schrift Prophetien enthalten, welche ein Hinausgehen über den einfachen Wortsinn rechtfertigen.

Hiermit ist ein wesentlicher Unterschied der Auslegung der heil. Schrift im Verhältniß zu der Auslegung anderer Schriften gegeben, und es folgt hieraus, daß die biblische Hermeneutik, um die geoffenbarte Lehre zu erforschen, Grundsätze und Regeln aufstellen muß, welche für gewöhnliche Schriften weder nöthig noch möglich, für jene aber darum nothwendig sind, weil sie die Aufgabe hat, die Auslegung des Wortes Gottes als solchen, in dem von dem göttlichen Urheber gewollten Sinne, herbeizuführen.

Die Möglichkeit einer biblischen Hermeneutik in diesem Sinne hängt davon ab, ob neben den Quellen der Auslegung, welche dem Menschengeiste für die Auslegung von Menschenwerk zu Gebote stehen, noch eine andere Quelle vorhanden ist, aus welcher das göttliche Wort, die göttliche Offenbarung, ihre Auslegung gewinnen kann: denn die Kriterien, Grundsätze und Regeln der Auslegung sind bedingt durch die Quellen der Auslegung, sie müssen aus ihnen und nach ihnen gebildet werden.

II. Quellen der Auslegung überhaupt und der biblischen Schriftauslegung insbesondere.

§. 6.

Betrachten wir die Schriftauslegung im Allgemeinen, so ergiebt sich als ihre Aufgabe, den Sinn einer Schrift aufzufinden und zu erklären. Dieser Schriftsinn kann nur durch die Lesung und die Analyse der zu erklärenden Schrift gewonnen werden. Die Schrift besteht aber aus Worten, von denen jedes einzelne für sich eine oder auch mehrere Bedeutungen hat, die aber in ihrer grammatischen Verbindung einen bestimmten Sinn geben. Hieraus folgt, daß die *Worte* und der *Zusammenhang* *Quellen* für die Auslegung einer Schrift sind.

Aus diesen beiden Quellen kann der Sinn einer Stelle und auch sämmtlicher, aus welchen eine Schrift besteht, von einem geübten Forscher entweder leicht und einfach, oder nur schwer und unvollständig ermittelt werden. Es hängt dies ab theils von der leichteren, oder schwereren Ge-

dankenverbindung und Satzbildung des Schriftstellers, theils von dem behandelten Gegenstande, theils aber von den verschiedenen Bedeutungen einzelner Worte und der größeren oder geringeren Bestimmtheit des Zusammenhanges derselben.

Nicht selten reichen bei der Schrifterforschung die beiden Quellen der Auslegung, Worte und Zusammenhang, nicht aus, um mit Sicherheit die Bedeutung einzelner Worte an einer bestimmten Stelle und so den Gedanken des Schriftstellers zu entnehmen. In diesen Fällen ist oft aus vorhandenen Parallelstellen, d. i. aus Schriftstellen desselben oder auch eines anderen Schriftstellers, worin dieselben Worte, ähnliche Gedanken und Formen sich finden, noch der Sinn einer gegebenen Stelle zu ermitteln.

Darum sind auch die Parallelstellen eine Quelle der Schriftauslegung, eine Quelle, die zwar nicht immer zugängig ist, die jedoch im eintretenden Falle den Charakter einer wahren Quelle der Auslegung besitzt.

Aus diesen Quellen wird die Auslegung jeder Schrift, welche als ein reines Produkt des menschlichen Geistes anzusehen ist, gewonnen. Eine weitere Quelle ist für dieselbe nicht vorhanden [1]).

Die biblische Schriftauslegung ist zunächst auf dieselben Quellen, Worte, Zusammenhang und Parallelstellen, hingewiesen. Aus ihnen ist der einfache Wort- und Schriftsinn ganz ebenso wie bei den nicht biblischen Schriften zu entnehmen, und wo es sich blos um diesen handelt, da giebt es auch für die biblische Schriftauslegung keine andere Quelle der Auslegung.

Da jedoch die biblischen Schriften, wie wir oben nachgewiesen, ihrem Hauptbestandtheile nach, indem sie die göttliche Offenbarungslehre enthalten, nicht Produkte des Menschengeistes sind wie andere Schriften, und da in der heil. Schrift Lehren vorkommen, deren Auslegung über den

---

[1]) Zwar könnte möglicher Weise der Schriftsteller selbst, dessen Schrift auszulegen, noch als eine Quelle der Auslegung gedacht werden, wenn nicht das Geschäft der Auslegung sich hauptsächlich auf ältere oder doch auf solche Schriften bezöge, über deren Sinn der Schriftsteller selbst nicht vernommen werden kann. Außerdem aber würde ein solcher Schriftsteller doch immer nur auf die Erinnerung hingewiesen sein; auch er hätte aus den Quellen der Auslegung den Sinn seiner eigenen Schrift zu erforschen. Eine eigene Quelle der Auslegung böte er nicht, wenn es ihm auch zweifelsohne leichter sein würde, den Sinn dessen, was er geschrieben, zu finden und auszulegen.

einfachen Wortsinn hinausgeht, die darum besondere Grundsätze und Regeln der Auslegung erfordern; so fragt es sich, ob diese gleichfalls aus den obengenannten Quellen, den Worten, dem Zusammenhang und den Parallelstellen, gewonnen werden können, oder ob noch eine andere Quelle für die biblische Auslegung nöthig und vorhanden ist?

Daß aus den drei Quellen für die allgemeine Auslegung nur der buchstäbliche Wort- und Schriftsinn zu erhalten ist, dies ergiebt sich aus der Betrachtung dieser Quellen sofort. Welche Bedeutung den einzelnen Worten an der gegebenen Stelle zukommt und was die Verbindung der Worte für einen Sinn darstellen soll, dies ist das einzige Geschäft der Erforschung des Sinnes auf Grund jener drei Quellen. Da der menschliche Geist nur menschliche Gedanken produciren kann, so kann auch bei diesem Geschäfte der Forschung nichts Anderes gesucht werden. Alle Regeln für die Auslegung, die auf Grund dieser drei Quellen gebildet werden, beziehen sich nur auf Menschenwerk und sind eine Anweisung, um den einfachen Schriftsinn durch Lesung und Analyse einer Schrift zu ermitteln.

Darum ist die Auslegung des geoffenbarten Wortes Gottes, mindestens für jene Lehren, welche wir oben als Geheimnißlehren, als die Vernunft des Menschen übersteigende, oder als in besonderer Anwendung und Beziehung vorkommende Lehren charakterisirten, allein aus den obigen Quellen der Auslegung nicht mit Sicherheit zu gewinnen. Am schlagendsten tritt dies hervor bei jenen Schriftstellen, welche, im einfachen Worsinn erfaßt, ihre weitere Bedeutung nicht erkennen lassen, d. i. bei den prophetischen Typen des A. Bundes.

In der heil. Schrift besitzen wir Auslegungen des geoffenbarten Wortes Gottes durch Christus und die Apostel. In diesen Auslegungen findet sich ein Hinausgehen über den einfachen Wortsinn. Schriftstellen bei den Propheten wird eine typische oder symbolische Beziehung gegeben, historische Ereignisse und Einrichtungen werden allegorisch aufgefaßt; so wird Matth. 1, 22. 23 die Geburt Christi aus der Jungfrau als Erfüllung der Prophetenstelle Jes. 7, 14 erklärt. Das historische Ereigniß 4. Mos. 21, 8. 9 von der Aufrichtung der kupfernen Schlange in der Wüste wird Joh. 3, 13 durch Christus selbst als geschichtlicher Typus auf die Erhöhung Christi am Kreuze gedeutet. Nach der Auslegung des Herrn

Joh. 13, 18 war der Verrath des Judas Ischkariot die Erfüllung einer Ps. 41, 10 ausgesprochenen Weissagung. Nach der Prophetie war dieser Judas der Sohn des Verderbens (Joh. 17, 12), dessen Behausung wüste sein, in welcher kein Bewohner sein und dessen Amt ein Anderer erhalten solle (Apostelgesch. 1, 20. vergl. Ps. 69, 26; 109, 3). Das bei dem Auszug aus Egypten geschlachtete Passahlamm war in solchen Einzelheiten ein Typus auf Christus, daß nach der Erklärung des Apostels Johannes (Joh. 19, 36) die Gesetzesstelle 2. Mos. 12, 46: „Es soll kein Bein an ihm (dem Passahlamme) zerbrochen werden," sich auf einen ganz speziellen Vorgang mit Christus am Kreuze bezog, wie in gleicher Weise durch die Durchstechung der Seite Christi eine Erfüllung der Prophetenstelle Zachar. 12, 10 war, welche lautet: „Sie werden hinblicken auf den, welchen sie gestochen haben." Selbst die Vertheilung der Kleider Jesu und die Verloosung des Obergewandes faßt dieser Apostel (Joh. 19, 24) als die genaue Erfüllung der Psalmstelle 22, 19: „Sie theilten meine Kleider unter sich, und über mein Gewand warfen sie das Loos."

Nach der Auslegung der Apostels Paulus im Galaterbriefe 4, 24 f. hatte die biblische Geschichte von Sara und Hagar und Abrahams zwei Söhnen einen bildlichen Sinn und bedeutete den doppelten Bund, den der Knechtschaft und den der Freiheit. Wie es in der Schrift heißt Gen. 21, 10: „Treibe die Magd aus und ihren Sohn; denn nicht erben soll der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien;" so sollte der alte Bund dem neuen, das alte Jerusalem dem höheren freien Jerusalem weichen.

Nach 1. Cor. 10, 1 ff. enthält das A. T. Vorbilder, die sich im N. T. erfüllten. Der Fels, aus dessen Quelle die Israeliten tranken, war Christus. Anderes war Vorbild zur Ermahnung, das. K. 10, 11.

Diese Schriftauslegung ist, da sie von Christus dem Herrn selbst und von seinen Aposteln geübt wurde, eine berechtigte und darum für den Exegeten zur Erfassung des Wortes Gottes nothwendige. Das Gesetz und die Propheten enthielten Aussagen, welche sich auf Christus, auf sein Erscheinen in der Welt, auf sein Lehren und Wirken, auf seinen Tod und Auferstehung und auf die Gründung der christlichen Kirche bezogen. Um dieses Alles aber zu erkennen, mußte seinen Jüngern, ähnlich wie den

nach Emmaus gehenden Jüngern, das Verständniß der Schrift geöffnet werden. Darum auch wurde ihnen der heil. Geist verliehen, der sie in alle Wahrheit führen und das Verborgene ihnen offenbaren sollte. (Joh. 14, 26; 16, 13 f.)

Da nun das geoffenbarte Wort Gottes für die Menschen nothwendig ist und deshalb auch erfaßbar sein muß [1]), und da die obengenannten drei Quellen der Auslegung für diese Erkenntniß nicht ausreichen; so folgt daraus die Nothwendigkeit einer weiteren Quelle der Schriftauslegung, aus welcher der richtige und volle Sinn des geoffenbarten Wortes Gottes zu erkennen und auszulegen ist. Wäre eine solche Quelle als vorhanden nicht nachzuweisen, so wäre das richtige Verständniß eines bedeutenden Theiles der göttlichen Offenbarung theils nicht zu erreichen, theils ohne alle Garantie dem bloßen Zufalle anheim gegeben. Denn daß die in der heil. Schrift selbst vorhandenen Auslegungen nicht die ganze Offenbarungswahrheit enthalten, ist theils mit Rücksicht auf die nur gelegentlich und aphoristisch vorkommenden Auslegungen darin nicht zu verkennen, theils auch ausdrücklich in der Schrift ausgedeutet. Aus der Unterredung des auferstandenen Christus mit den nach Emmaus gehenden Jüngern ergiebt sich, daß von Moses und allen Propheten geweissagt war, daß Christus Alles das leiden mußte, was sich vor wenigen Tagen mit ihm zugetragen hatte und daß er so in seine Herrlichkeit eingehen sollte, und doch sind diese Auslegungen selbst nicht mitgetheilt, wenn auch bei den Aposteln Einzelnes davon vorkommt. Außerdem lehrt Petrus 2. Petr. 1, 20. 21, daß keine Weissagung der Schrift Sache eigener, d. i. subjektiver, Auflösung ist, indem nie aus menschlicher Willkür eine Weissagung gegeben wurde, sondern jede Prophetie vom heil. Geiste stammt. 1. Petr. 1, 11 fordert er auf, in den Propheten zu forschen, auf welche und welcherlei Zeit hindeute der den Propheten inwohnende Geist Christi, welche die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit vorausbezeugten für die spätere Gnadenzeit.

---

1) Vgl. Hilar. de Trinit. VIII. c. 43: Ac primum cognosci oportet, Deum non sibi sed nobis locutum et in tantum ad intelligentiam nostram eloquii sui temperasse sermonem, quantum comprehendere ad sentiendum naturae nostrae possit infirmitas.

§. 7.

Der vorhandenen Nothwendigkeit einer Quelle zur richtigen Erkenntniß der göttlichen Offenbarungslehre iſt durch göttliche Fürſorge in der chriſtlichen Kirche entſprochen worden. Wie die Apoſtel von Gott begnadigte und mit dem heil. Geiſte ausgerüſtete Lehrer waren, wodurch ſie Alles gelehrt und an Alles erinnert wurden, was Chriſtus der Herr ihnen geſagt hatte (Joh. 14, 26), wodurch ſie auf den Weg zur ganzen Wahrheit geleitet werden ſollten (Joh. 16, 19); ſo iſt auch in der Kirche Chriſti ein unfehlbares mündliches Lehramt eingerichtet. Chriſtus vertraute ſeine Lehre und das richtige Verſtändniß derſelben nicht dem geſchriebenen, vieler Auslegung fähigen Buchſtaben; ſondern Beides, Lehre und Verſtändniß, voll und wahr, übergab er ſeiner Kirche und hinterlegte es darin als unter ſeinem Beiſtand zu bewahrendes Depoſitum. Dieſe Uebergabe und Hinterlegung erfolgte an die Kirche nicht als an einen Begriff, der bald ſo, bald anders zu faſſen; auch nicht an eine Congregation von Individuen, die ſich ihren Glauben ſelbſt bilden; ſondern ſie geſchah an die von ihm geſtiftete und in feſter Form gegründete Kirche und an die Congregation der von Anfang an berufenen Lehrer, wir meinen das unfehlbare mündliche Lehramt in der Kirche, welches gleich den erſten Apoſteln im Stande iſt, die volle evangeliſche Wahrheit zu verkündigen und den chriſtlichen Glauben rein zu bewahren. Was bei einer alten Schrift, die bloßes Menſchenwerk iſt, nicht möglich iſt, nämlich ein Zurückgehen auf ihren Urheber, um ſo eine ſichere Auslegung zu erhalten, das iſt für die heil. Schriften dadurch geboten, daß Chriſtus die erſten chriſtlichen Lehrer, ſeine Apoſtel, mit der richtigen Auslegung der Schrift begabte und in der Kirche ein Lehramt einrichtete, welches im Vollbeſitze der chriſtlichen Wahrheit von den Apoſteln an iſt und bleibt, und welches als unfehlbare Auktorität den Sinn der Schrift richtig auslegt. Bis zum Ende der Welt ſoll nach Chriſti Wort gelehrt, getauft und in den Geboten Gottes unterwieſen werden und zwar unter dem Beiſtande Chriſti (Matth. 28, 19, 20) [1]).

---

1) Richtig ſchreibt in dieſer Beziehung Döllinger: „Solche Worte ſind nur Einmal zu Menſchen geſprochen worden und ſie tönen nun ſeit achtzehn Jahrhunderten wieder in der Seele jedes Gläubigen. Er, der Beſitzer göttlicher Welt-

§. 8.

In der Institution des unfehlbaren mündlichen Lehramtes ist eine Quelle für die Auslegung der heil. Schriften gegeben, aus welcher das Wort Gottes als solches mit Sicherheit zu erheben und die richtige christliche Lehre zu gewinnen ist. Diese Quelle hat auch in der wahren von Christus gestifteten Kirche stets ihre Geltung gehabt. Als beweisende Momente rechnen wir hierher:

1. das muratorische Fragment, jenes alte Verzeichniß des Schriftkanons der römischen Kirche, worin außer einer Aufzählung kanonischer Schriften auch prinzipiell und in Form eines geltenden Grundsatzes angegeben wird, welche Schriften als solche zu betrachten und welche auf Grund ihres Inhaltes von der kirchlichen Lesung fern zu halten seien.

---

herrschaft, will seine Kirche nie preisgeben, kein Feind soll sie überwältigen, kein Verfolger sie vertilgen, kein Irrthum sie verfinstern; gerade für ihre lehrende Thätigkeit, für ihre Aufgabe, die geoffenbarte Wahrheit rein und unverfälscht allen Völkern, allen Geschlechtern zu überliefern, hat er ihr für immer seine Gegenwart, seinen allmächtigen Beistand zugesagt. Er hat die Art und Weise dieses Beistandes näher erklärt: während er zum Vater geht, steigt von dort der von ihm gesendete Paraklet herab, der Geist der Wahrheit, um für immer in der Kirche zu wohnen. Sein Geschäft ist, „in alle Wahrheit zu führen," an Alles zu erinnern, was Christus geredet hat, die Lehre Christi zu verkündigen. So hat die Kirche seit dem ersten Pfingstfeste einen göttlichen Lehrer und Führer, und sie ist das Organ, durch welches der heil. Geist die Gläubigen lehrt."

„Ueberall außer dieser Kirche Lüge und Täuschung, oder schutzlose, mit Irrthum vermengte, der menschlichen Willkür, der Entstellung und Alterirung preisgegebene Wahrheit; sie aber, die Eine Kirche und unter allen irdischen Einrichtungen nur sie allein, ist das schirmende Gefäß, in welchem die Wahrheit immerdar unverfälscht bewahrt wird: denn Christus ist ihr untrennbares Haupt, und der heil. Geist, der Geist der Wahrheit, ist der sie belebende, erleuchtende und beherrschende Geist. So fließt denn in der Kirche ein immerwährender Strom der Wahrheit wie der Gnade. Die Substanz dessen, was Christus gelehrt, was die Apostel verkündigt, ist zu einer stäten Erleuchtung, zu einem nie von der Kirche weichenden, nie in Finsterniß sich verkehrenden Lichte geworden. Nur außer der Kirche, nicht innerhalb derselben, bildet sich jener von Paulus geschilderte Zustand, wo die Menschen „herumgetrieben werden von jedem Winde der Lehre" (Eph. 4, 14) und preisgegeben sind „menschlichem Trug und arglistiger Verführung." In der Kirche dagegen hat Christus ein Lehramt eingesetzt zur Erbauung des Leibes Christi, „damit Alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Gottessohnes, zu männlicher Reife und zum Maße des christlichen Vollalters gelangen." (Christenthum und Kirche. Regensburg 1868. S. 227 f.)

2. Die Erklärungen der ältesten Kirchenlehrer und Schriftsteller, worin sie aussprechen, nicht nur, daß die wahre Auslegung der Schrift sich in der Kirche Christi befinde, sondern auch, daß das kirchliche Lehramt die Norm für die Auslegung sei; ferner, daß die Kirche, wie sie allein nur erklären könne, welches heilige Schriften seien, so auch allein mit Sicherheit anzugeben vermöge, welche Lehren darin enthalten und wie sie zu verstehen seien.

So beruft sich der heil. Irenäus auf die Schriftauslegung älterer Lehrer mit der Bemerkung, diese Nachfolger der Apostel seien im Stande, die Schrift ohne Gefahr auszulegen und den Glauben zu bewahren (adv. Haer. IV. c. 26. n. 5). Außerdem weist er wiederholt darauf hin, wie die Schriftauslegung nur dann vor Irrthum sicher sei, wenn man sich an die kirchliche Auslegung halte: denn die Kirche sei im Besitze der Wahrheit und in Verbindung mit dem Geiste Gottes. So wie Justin der Märtyrer und dessen älterer Zeitgenosse, nämlich der Verfasser des Briefes an Diognet, die Tradition als Glaubensquelle benutzten, um hierdurch die richtige Schriftauslegung zu sichern; so verfährt auch der heil. Irenäus und hebt in seiner Polemik gegen die Häretiker besonders hervor, daß durch den Besitz dieser Quelle, sowie durch göttliche Einrichtung, die Kirche im Stande sei, den Glauben zu bewahren und die Schrift richtig auszulegen [1]).

Die Grundsätze des alexandrinischen Clemens über die Auslegung der Schrift stimmen mit denen des heil. Irenäus überein: Die Schrift, bemerkt er, ist schwer zu verstehen. Der christliche Lehrer erhält aber die richtige Auslegung von der Kirche; wie die wahre Lehre, so hat sich auch die richtige Erkenntniß derselben in der Ueberlieferung der katholischen Kirche erhalten [2]).

Nach Tertullian ist in der katholischen Kirche das richtige Verständniß der heil. Schrift zu suchen, weil sie allein im Besitze der Wahrheit ist [3]).

Der heil. Theophilus von Antiochien erklärt die Kirche für die Inhaberin der wahren Lehre und die berechtigte Lehrerin [4]).

---

1) Vergl. Schrift, Trad. u. k. Schriftausl. die Artikel: Irenäus u. Justin.
2) Das. Art. Clem. Alexandr.
3) Das. Art. Tertullian.
4) Das. Art. Theophilus v. Antioch.

Die Verfasser der Clementinen und Recognitionen, beide der ebionitischen Sekte angehörig, stehen doch, was die Grundsätze der Schriftauslegung und die Auktorität des kirchlichen Lehramts in dieser Beziehung betrifft, auf kirchlichem Boden und in Uebereinstimmung mit den oben aufgeführten orthodoxen Lehrern [1]).

Origenes erklärt die überlieferte kirchliche Schriftauslegung für die einzig wahre und nothwendige, um die Erkenntniß des christlichen Glaubens zu erhalten [2]).

In der Schrift des Bischofs Archelaus gegen Manes bemerkt der Presbyter Diodorus über Manes: „Et quidem erant quaedam in his, quae ab eo dicebantur, nostrae fidei; quaedam vero asserebat longe diversa ab iis, quae a nostra paterna traditione descendunt. Interpretabatur enim quaedam aliene, quibus etiam ex propriis addebat, quae mihi valde peregrina visa sunt et infida. Itaque post haec, quae semel ab apostolis tradita sunt, ultra non oportet quicquam aliud suscipere discipulum Christi [3])."

In diesem ganzen Zeitraume bis in's dritte christliche Jahrhundert sind die Beweise für die katholische Lehre vorhanden, daß die kirchliche Schriftauslegung eine überlieferte, und daß die Kirche als berechtigte Lehrerin und Auslegerin der h. Schrift anzusehen sei.

Aus dem vierten Jahrhundert erwähnen wir noch

1. des heil. Athanasius, welcher contra Arianos Orat. I. c 8 und contra Apollin. l. c. 20. 22 erklärt, die Probe, ob etwas christliche Lehre sei oder nicht, bestehe in der Lehre der Kirche und in der Ueberlieferung der Väter; darum sei es nicht nothwendig, sich den Häretikern gegenüber auf Schriftbeweise einzulassen. Vgl. auch epist. ad Adelph. c. 6.

2. Rufin's Hist. eccl. lib. II. c. 9, wo er von Basilius und Gregor von Nazianz sagt: „Solis divinae scripturae voluminibus operam dabant, eorumque intelligentiam non ex propria praesumptione, sed ex majorum scriptis et auctoritate sequebantur, quos et ipsos

---

1) Vgl. Schrift, Trad. u. k. Schriftausl. Art. Die Clementinen.

2) *Περὶ ἀρχῶν* lib. IV. c. 9; Praef. c. 2 ad lib. I. Tract. XXIX. in Matth.

3) Routh Reliq. sacr. T. IV. p. 231.

ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat."

3. Des h. Auguſtinus lib. III. de doctrina christ. c. 2: „Sed cum verba propria faciunt ambiguam scripturam, primo videndum est, ne male distinxerimus aut pronuntiaverimus. Cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit."

4. Des h. Hieronymus Comment. in Jes. c. 6, 2: „Duces ecclesiae ingrediuntur portas mysteriorum Dei et scripturarum sacramenta cognoscunt, habentes clavem scientiae, ut aperiant eas creditis sibi populis. Unde praecipitur, ut magistri aperiant, et discipuli ingrediantur."

Comment. in Matth. lib. IV. c. 26, 26 -28: „Pecunia ergo et argentum praedicatio evangelii est, et sermo divinus, qui dari debuit nummulariis et trapezitis, id est vel ceteris doctoribus (quod fecerunt et apostoli, per singulas provincias presbyteros et episcopos ordinantes,) vel cunctis credentibus, qui possunt pecuniam duplicare et cum usuris reddere, ut quidquid sermone didicerant opere explerent."

Gehen wir weiter zu den Concilien, ſo finden wir hier dieſelbe Lehre ausgeſprochen:

In dem Canon 17 des Concil. Lateran. vom Jahre 649 unter Papſt Martin I. wird Derjenige anathematiſirt, welcher ſich nicht aufrichtig zu Allem bekennt, was von der Kirche überliefert und von ihr, ſowie von den heil. Vätern und den fünf allgemeinen Concilien gelehrt iſt [1]).

Dem von den Vätern des 6ten allgemeinen Concils einſtimmig angenommenen Synodalſchreiben des Papſtes Agatho, worin er ſich über den zweifachen Willen und die zweifachen Wirkungen in Chriſtus aus-

1) Si quis secundum Sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem omnia, quae tradita sunt et praedicata Sanctae catholicae et apostolicae Dei ecclesiae, perindeque a Sanctis Patribus et venerandis universalibus quinque Conciliis usque ad unum apicem verbo et mente, condemnatus sit.

spricht, wird hinzugefügt: „Quia hoc nos apostolica et evangelica traditio, sanctorumque Patrum magisterium, quos sancta apostolica atque catholica ecclesia et venerabiles synodi suscipiunt, instituisse monstratur."

Hierhin gehört auch eine Stelle aus dem 2ten Nicäniſchen Concil vom Jahr 787: „His ita se habentibus regiae quasi continuati semitae, sequentesque divinitus inspiratum Sanctorum Patrum nostrorum magisterium, et catholicae traditionem ecclesiae (nam Spiritus sancti hanc esse novimus, qui in ipsa inhabitat) definimus in omni certitudine ac diligentia cet."

In gleicher Weiſe ſagen die auf dem Concil von Valence im Jahre 855 verſammelten Väter Can. 6: „Certa et vera fide, quod a Sanctis Patribus de his et similibus sufficienter prosecutum est, amplectatur," und Can. 1: „Indubitanter autem doctoribus pie et recte tractantibus verbum veritatis, ipsisque sacrae scripturae lucidissimis expositoribus, id est Cypriano, Hilario, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, ceterisque in catholica pietate quiescentibus, reverenter auditum, et obtemperanter intellectum submittimus, et pro viribus, quae ad salutem nostram scripserunt, amplectimur. Nam de praescientia Dei, et de praedestinatione, et de quaestionibus aliis, in quibus fratrum animi non parum scandalizati probantur, illud tantum firmissime tenendum esse credimus, quod ex maternis ecclesiae visceribus nos hausisse gaudemus."

Das vierte Lateran-Concil im J. 1215 verdammte eine Schrift des Florentiniſchen Abtes Joachim de unitate seu essentia Trinitatis, indem es deſſen falſche Schriftauslegung im Einzelnen verwirft, dabei aber die rechtgläubige Geſinnung des Abtes Joachim in dem Stücke anerkennt, daß er erklärt habe: „se illam fidem tenere, quam Romana tenet ecclesia, quae disponente Deo cunctorum fidelium mater est et magistra."

Das Concil von Trient Sess. IV. decret. de edit. et usu sacrorum libr. erklärt von der chriſtlichen Kirche, daß ihr das Urtheil über den wahren Sinn und die Auslegung der h. Schrift zukomme.

In der von Papſt Urban VIII. und Benedikt XIV. für die orientaliſche Kirche vorgeſchriebenen professio fidei heißt es: „Apostolicas

et ecclesiasticas traditiones suscipiendas esse et venerandas .... quae de sacrorum librorum, tam Veteris quam Novi Testamenti indice et interpretatione in praefata Tridentina Synodo definita sunt, accipio et profiteor."

Zu dieſen ausdrücklichen Zeugniſſen über das Magisterium ecclesiae, als der vollberechtigten Auslegerin der h. Schrift, geſellt ſich die durch alle Jahrhunderte nachweisbare Praxis der Kirche, wornach dieſelbe zur Sicherung und näheren Explikation ihrer Lehre bald Schriftſtellen auslegte, bald Auslegungen derſelben als richtig beſtätigte, oder andere als unrichtig verwarf.

III. Abſchluß, Definition und Eintheilung.

§. 9.

Da wir oben erkannt haben, daß für die kirchliche Schriftauslegung die allgemeinen Quellen, Worte, Context und Parallelſtellen, nicht ausreichen, daß vielmehr eine weitere Quelle der Auslegung nothwendig ſei, und da wir eine ſolche Quelle in dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte aufgewieſen und als ſolche auch geſchichtlich begründet haben; ſo tritt dieſe Quelle, wodurch die Schriftauslegung erſt den Charakter der chriſtlichen enthält, zu den drei obigen Quellen hinzu, womit die Realität einer bibliſchen Hermeneutik erwieſen iſt: denn es giebt eine ſichere Auslegung des geoffenbarten Wortes Gottes, eine Auslegung, die nicht auf ſubjektivem Ermeſſen, nicht auf Willkür; ſondern auf Nothwendigkeit beruht, und wobei es lediglich darauf ankommt, ſichere Kriterien, Grundſätze und Regeln aus dieſen Quellen für die Auslegung zu entwickeln, damit ſich das Geſchäft der Auslegung in den richtigen Grenzen bewege und in der richtigen Weiſe geſchehe.

Ihren Inhalt gewinnt aber die bibliſche Hermeneutik durch Unterſuchung der Quellen für die Auslegung und durch Aufſtellung der Requiſite, welche nothwendig ſind um die wahre Auslegung richtig und ſicher zu erhalten. Geſchieht dies in formaler Beziehung unter Beobachtung der für die Wiſſenſchaft nothwendigen Anforderungen, der Vollſtändigkeit, Gründlichkeit und Ordnung, ſo erhält die Hermeneutik zugleich auch den für ſie nothwendigen wiſſenſchaftlichen Charakter.

Nach dieſen Erörterungen ergiebt ſich folgende Definition der bibliſchen Hermeneutik:

Die bibliſche Hermeneutik iſt die aus den Quellen der bibliſchen Auslegung geſchöpfte wiſſenſchaftliche Darſtellung der Grundſätze und Regeln, wornach der Inhalt der h. Schrift richtig zu verſtehen und auszulegen iſt.

Hiervon ausgehend ſind Gegenſtand dieſer Disciplin ſämmtliche Unterweiſungen, welche die Auslegung der h. Schrift direkt angehen. Die Mittheilung der zur Auslegung nothwendigen Sprachkenntniſſe, der bibliſchen Archäologie, der geſchichtlichen Kenntniß der einzelnen h. Schriften, iſt davon auszuſchließen, da ſie als Hilfswiſſenſchaften für die Auslegung beſonderen Disciplinen angehören.

Das Ziel jeder Auslegung einer Schrift iſt die Auffindung und die Darlegung des Sinnes der einzelnen und geſammten Mittheilungen, welche in einer auszulegenden Schrift enthalten ſind. Dies gilt auch für die bibliſche Schriftauslegung. Auffindung des Schriftſinnes und Darlegung deſſelben ſind nicht identiſch, ſondern zwei für ſich getrennte Gegenſtände.

Hierdurch rechtfertigt ſich die Zerlegung der ganzen Disciplin in die Lehre von der Auffindung des Schriftſinnes (Heuriſtik) und die Darſtellung des aufgefundenen Schriftſinnes (Exegetik), welche letztere wiederum in verſchiedenen Formen, als mündliche und ſchriftliche, als populäre und wiſſenſchaftliche erfolgen kann.

Die Lehren der bibliſchen Hermeneutik ſind zunächſt Grundſätze und Regeln zum Zwecke der Auslegung. Doch ſetzen dieſe vorausgehende begriffliche Beſtimmungen, Definitionen und auch geſchichtliche Erörterungen voraus. Durch die Betrachtung der Quellen der Auslegung, ihrer Natur und Eigenthümlichkeit, der Art und Weiſe, wie aus ihnen die Auslegung zu erheben, wird das Material für den Aufbau der Hermeneutik gewonnen. Daraus ergeben ſich auch die Arten der Auslegung, und die Beſtimmung der Grenzen, in welchen ſich die Schriftauslegung bewegen muß.

Im Allgemeinen und zur richtigen Zerlegung des Stoffes laſſen ſich hier ſchon verſchiedene Arten der Schriftauslegung mit Rückſicht auf die Quellen der Auslegung unterſcheiden. Wir haben oben nachgewieſen, daß in der bibliſchen Schriftauslegung zu den allgemeinen Quellen der

Hermeneutik, den Worten, dem Context und den Parallelstellen noch eine vierte Quelle hinzutritt, wodurch die biblische Schriftauslegung in Betreff der darin enthaltenen Offenbarungsmittheilungen einen spezifischen Charakter, den einer christlichen und kirchlichen Schriftauslegung, erhält.

Wo in der h. Schrift nicht geoffenbarte Lehren und Mittheilungen, geschichtliche u. a. auszulegen sind, da bewegt sich die Auslegung im Gebiete der drei ersten Quellen, vorbehaltlich der Einbeziehung dieser Mittheilungen in den höhern Schriftcharakter nach der göttlichen Heilsökonomie, worüber aus diesen drei Quellen natürlich nicht entschieden werden kann.

Wo es sich dagegen um Auslegung von Offenbarungslehren und solchen Lehren und Mittheilungen handelt, welche mit jenen in wesentlicher Verbindung stehen; da tritt der Gebrauch der vierten Quelle ein. Jedoch ist auch hier der Gebrauch der drei ersten Quellen keineswegs überflüssig; vielmehr wird deren Benutzung als eine nothwendige vorausgesetzt, und während so zunächst der Wort- und einfache Schriftsinn ermittelt wird, ist auf Grund der vierten Quelle neben diesem Sinne der Schrift noch der höhere Schriftsinn zu erheben [1]).

Wir unterscheiden demnach eine niedere und eine höhere Schriftauslegung.

Die niedere Schriftauslegung erfolgt auf der Grundlage der drei ersten Quellen der Auslegung. Sie betrachtet die Worte, den Context und die Parallelstellen zum Zwecke der Auslegung. Nachdem die Worte kritisch festgestellt sind, folgt auf historisch-grammatischem Wege die Untersuchung der Bedeutung der Worte, an und für sich, in ihrem Zusammenhange und auf Grund vorhandener Parallelstellen, um so den Schriftsinn zu ermitteln.

---

[1]) Dr. J. Kuhn, kathol. Dogmatik I. S. 210 (2. Aufl. Tübingen 1859) erklärt, daß der dogmatische Schriftbeweis die geschichtliche Auslegung zu seinem Prinzip habe, und bemerkt S. 214: „Was die Auslegung der Schrift an und für sich selbst betrifft, welche das dogmatische Beweisverfahren zur Richtschnur nehmen muß, so kann sie nur die geschichtliche (die sog. grammatisch historische) sein, weil diese allein die wissenschaftliche ist.“ Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Bibel, um das Dogma aus derselben zu beweisen, nicht im Lichte dieses Dogma zu betrachten sei. Diese Ansicht bedarf unsers Erachtens in sofern einer Rectification, als die vierte Quelle der Auslegung als solche bei dem wissenschaftlichen Schriftbeweise zur Geltung kommen muß.

In dieser Beziehung zerfällt die biblische Hermeneutik, als Lehre von der niedern Schriftauslegung,

1. in die Lehre von der Kritik des Textes der h. Schrift.

2. in die Lehre von der historisch-grammatischen Auslegung.

Als Lehre von der höhern Schriftauslegung ist es die Aufgabe der biblischen Hermeneutik, festzustellen, wann, in welchem Umfange und in welchen Grenzen der Gebrauch der vierten Quelle der Auslegung eintritt und wie dieselbe anzuwenden ist.

Da ferner die höhere Schriftauslegung wiederum verschiedene Arten der Auslegung in sich begreift, z. B. eine typische, mystische und anagogische, eine moralische und allegorische; so hat die biblische Hermeneutik in der Lehre von der Auffindung des höhern Schriftsinnes diese verschiedenen Arten der Auslegung zu einer festen und sichern Erkenntniß zu bringen, näher zu bestimmen und die Kriterien derselben, die Grundsätze und Regeln, festzustellen [1]).

IV. Zur Geschichte der Schriftauslegung.

§. 10.

Eine Theorie der Schriftauslegung bildet sich naturgemäß erst auf Grund von Erfahrungen nnd Reflexionen, welche bei dem Geschäfte der Auslegung gemacht werden. Darum ist die Hermeneutik jüngern Ursprungs als die Auslegung. Dem steht jedoch nicht entgegen, daß jede Auslegung, wenn sie eine rationelle und nicht willkürliche sein soll, von dem Exegeten, außer der allgemeinen Anforderung der Befähigung in Bezug auf Sprachkenntniß, geistige Reife und sachliche Bildung, auch ein Verfahren nach richtigen Prinzipien verlangt.

In dieser Beziehung war die Exegese, noch bevor von einer Hermeneutik Rede sein konnte, bei den gebildeten Völkern des Alterthums eine

---

[1]) Andere im Laufe der Zeit zu Tage getretenen Auslegungs-Arten, wie die rationalistische, pietistische, mythische, negativ-kritische, beziehen sich weniger auf die Behandlungsweise der drei ersten Quellen der Auslegung, als auf die Nichtanerkennung, oder die unrichtige Würdigung der vierten Quelle. Sie haben darum als solche keine Berechtigung, und finden nicht in der Hermeneutik, sondern in der Geschichte der Auslegung eine Stelle.

Kunst und die, welche im Besitze derselben waren, nannte man Exegeten. Nach Pausanius hießen in mehreren hellenischen Staaten, in Argos, Messena und Sicyon diejenigen Exegeten, welche im Stande waren über vaterländische Einrichtungen, Alter und Entstehung der Völker, so wie über anderes Wissenswerthe die Fremden zu belehren [1]). Bei den Athenern waren die Dolmetscher des Religionswesens Exegeten. Sie erklärten die heiligen Gebräuche, und legten die orphischen Gesänge aus, insofern sie religiöse Einrichtungen betrafen [2]). In den philosophischen Schulen befaßten sich Exegeten mit der Auslegung der homerischen Gesänge nach gewissen Prinzipien, wornach Einzelne in denselben sogar Mysterien fanden, weshalb Aristarch diese Auslegungsweise tadelte und auf das Festhalten am einfachen Wortsinne drang.

Während in dieser Weise im Alterthume an mehreren Orten, später besonders in Alexandrien und Rom, die Kunst der Auslegung an den menschlichen Institutionen und Erzeugnissen des menschlichen Geistes sich übte und entwickelte, besaßen die Israeliten, das Volk der Verheißung, von den Tagen des Moses an eine heilige Literatur, deren Kenntniß für jeden Israeliten Pflicht, deren Auslegung darum eine nothwendige war.

Dieselbe war von Anfang an und verblieb auch beständig im Dienste der Religion und wurde von Gesetzeskundigen geübt, wie es Jes. Sir. 45, 17 ff. heißt: („Aaron und seine Nachkommen sind die von Moses eingesetzten) über die Satzungen des Rechts, um Jakob die Verordnungen zu lehren und durch sein Gesetz Israel zu erleuchten;" und K. 24, 32 ff. („Das Buch des Bundes) fließt von Weisheit über und gießt Belehrung aus wie der Nil. Es hat sie der Erste nicht ausgelernt und also erforscht sie nicht der Letzte. Denn voller als das Meer ist ihr Gedanke, und ihr Rath tiefer als der große Abgrund." Ferner Sap. 8, 8 („Die Weisheit) weiß das Vergangene und erräth das Zukünftige, sie versteht der Reden verborgenen Sinn und der Räthsel Lösung; Zeichen und Wunder erkennt sie im Voraus und die Ausgänge der Zustände und Zeiten."

Diese Auslegung der Schrift war eine überlieferte in dem Maße, daß die Juden, als Christus der Herr unter ihnen auftrat und Gesetz und

---

1) Pausan. I. p. 98. IV. c. 33. vgl. Artemidor. Oneirocr. II. p. 161.
2) Pollux VIII, 124. Plut. Thes. p. 11. vgl. Dion. Hal. II. c. 73.

Propheten auslegte, daran Anstoß nahmen, weil er die Auslegung nicht erlernt habe (Joh. 7, 15) und weil ihm die Auktorität dazu mangele (Mtth. 13, 54. f. Luk. 4, 22).

In den Clementinen wird diese durch Ueberlieferung fortgepflanzte Schriftauslegung ebenfalls auf eine von Moses getroffene Einrichtung, zum Zwecke die Lehreinheit zu bewahren, zurückgeführt. Demnach solle Jeder, bevor er selbst lehre, die Auslegung und den richtigen Gebrauch der Schrift erlernen, um im Stande zu sein dieselbe nach dem überlieferten Canon zu erklären und nicht durch die Schrift selbst, welche Vielerlei aussage, irregeführt zu werden [1]).

Die jüdische Schriftauslegung beruhte sonach prinzipiell auf den zwei Momenten, der Auktorität und der Ueberlieferung. Außerdem war sie der Hauptsache nach höhere Auslegung und bezog sich auf die Auslegung der Prophetien und den verborgenen Sinn der Schrift, worüber auch Propheten nachforschten, z. B. Daniel 9, 2. vgl. 1 Petr. 1, 10—12. Jedoch war sie vor Fehlern nicht sicher. So hatten sich zur Zeit Christi unter den Schriftgelehrten irrige Ansichten über den Messias gebildet, ferner über den Vorläufer des Messias. Selbst das Gesetz wurde unrichtig ausgedeutet, wie der Messias in der Bergpredigt an mehreren Beispielen nachwies, und weshalb er auch das Volk mit einer Herde ohne Hirten verglich (Mtth. 9, 36; 11, 13).

§ 11.

Die christliche Schriftauslegung beginnt mit Christus dem Herrn selbst. Von den Juden hatte er seine Auslegung nicht erlernt, was diese ausdrücklich bezeugen (Joh. 7, 15). Seine Schriftauslegung war, wo es sich um den Geist des Gesetzes und um Prophetien handelte, ausschließlich die höhere Auslegung. Als unfehlbarer göttlicher Lehrer war er selbst die Quelle der Auslegung, indem er aus seinem göttlichen Wissen schöpfte, woraus er auch neue Offenbarungen, Lehren und Vorschriften, gab. Seine Auslegung bestätigte Gesetz und Propheten und war im vollen Sinne des Wortes authentische Auslegung.

Dieselbe umfaßte eines Theils die unmittelbaren Prophetien des

---

[1]) Homil. ep. Petri ad Jac. c. 1. vgl. Recognit. lib. X. c. 42.

A. B., worin das Erſcheinen des Meſſias in der Welt und die Gründung des Gottesreiches vorausgeſagt war; ferner ſein Lehren und Wirken, Leiden, Tod, Auferſtehung, Himmelfahrt und ſeine Wiederkunft zum Gerichte. Anderntheils auch die mittelbare, in den hiſtoriſchen und prophetiſchen Typen verborgene, Prophetie.

Als göttlicher Lehrer beſtätigte er durch ſeine Auktorität Geſetz und Propheten. Das Geſetz erklärte er für Gottes Wort, welches zu erfüllen er gekommen ſei. Bei verſchiedenen Veranlaſſungen gab er Auskunft über Geiſt, Bedeutung und richtige Auslegung des Geſetzes [1]).

Ebenſo beſtätigte er die Propheten und erklärte, daß Alles erfüllt werden müſſe, was durch ſie über Chriſtus geweiſſagt worden ſei. Welche Bedeutung Moſes und den Propheten gebühre, ſprach er in der Parabel Luk. 16, 29 aus, indem er den verſtorbenen Lazarus zu dem in die Hölle geſtürzten Reichen ſagen läßt: „Sie haben Moſes und die Propheten, die ſollen ſie hören."

In der Auslegung ſelbſt bezog er bald eine oder mehrere Weiſſagungen direkt und allgemein auf ſich; bald rechtfertigte er ſeine göttliche Sendung und die Kraft derſelben vorgenommenen Handlungen und ſeine Lehren durch Berufung auf Schriftſtellen, ſelbſt ſeine Lehrweiſe, die Vornahme gewiſſer Handlungen, die Erfolge und verſchiedenen Wirkungen ſeines Erſcheinens. Wie er Geiſt und Bedeutung des Geſetzes erklärte, ſo eröffnete er auch den wahren Sinn der prophetiſchen Ausſprüche.

Auch den in altteſtamentlichen Typen verborgenen Sinn der Schrift deckte er bei gegebener Veranlaſſung auf; ſo z. B. Joh. 3, 14 die Bedeutung der Aufrichtung der kupfernen Schlange in der Wüſte; ferner das Manna, welches die Iſraeliten aßen, die Bedeutung deſſen was das Buch Jona erzähle, und was bei Maleachi über Elias geweiſſagt ſei.

§. 12.

Daß Chriſtus ſeinen Jüngern außerdem Unterweiſungen gegeben habe, welche ſich auf das Schriftverſtändniß bezogen, die aber in den Evangelien nicht aufbewahrt ſind, dies iſt eine in dieſen Schriften ſelbſt

---

1) Mtth. 15, 4; 22, 31. Luk. 18, 31.

wiederholt angedeutete [1]) und in der Ueberlieferung der nachapostolischen Zeit vorhandene Thatsache. Nachdem aber die Apostel ihre Mission und am Pfingstfeste auch deren Bestätigung nebst der Ausrüstung mit der Kraft des h. Geistes erhalten hatten; da traten dieselben als vollberechtigte Lehrer des göttlichen Wortes auf und wir finden darum auch bei ihnen eine authentische Schriftauslegung. So bei Matthäus in seinem Evangelium. Ausgehend von dem Prinzipe, daß Gesetz und Propheten auf Christus hinweisen, erklärt er die Schrift bei Gelegenheit der Berichte über das Lehren und Wirken des Herrn, indem er im Einzelnen nachweist, wie sich die Weissagungen der Propheten in Christus erfüllten. Seine auf die Bekehrung der Juden und Belehrung der Judenchristen berechnete Lehrweise führte ihn besonders zu dieser Auslegung, welche mit der vom Messias selbst geübten ganz und gar übereinstimmt. Demgemäß bezieht er K. 1, 22 f. die Stelle aus Jes. 7, 14 auf die Geburt des Messias aus der seligsten Jungfrau Maria, und erwähnt K. 2, 51 wie auch die jüdischen Schriftgelehrten aus Micha 5, 1 die Folgerung zogen, daß Bethlehem der Geburtsort des Messias sein werde. Für die Flucht des Jesukindes nach Egypten citirt er als Typus Hos. 11, 1, desgleichen als Weissagung auf den Bethlehemitischen Kindermord Jerem. 31, 15. Selbst das Wohnen Jesu in Nazareth und seine Benennung Nazaräer beruht auf Prophetensprüchen, indem der Messias daselbst bald als נֵצֶר Sproß, bald als der Schmerzbeladene, aram. נְצָעֲרָא, geschildert wird. Das Auftreten des Täufers Johannes stützt er in Uebereinstimmung mit dessen eigener Aussage auf Jes. 40, 3. Als Jesus seinen Aufenthalt zu Kapharnaum nahm, im Grenzgebiete von Sebulon und Naphthali, erkärt der Evangelist, hierdurch sei der Ausspruch des Jesaia 8, 23 und 9, 1 erfüllt worden, wornach das Land Sebulon und Naphthali, der Strich am See jenseits des Jordan, das Galiläa der Heiden, das in der Finsterniß wohnende Volk, ein großes Licht schauen solle. In den Heilwirkungen Jesu findet er die Erfüllung des Ausspruchs Jes. 53, 4: „Er nahm unsere Krankheiten hin und trug unsere Gebrechen." Als Jesus dem in die Einöde ihm nachfolgenden Volke einschärfte, ihn nicht bekannt zu

---

1) Mark. 4, 34. Luk. 24, 27.

machen, bemerkt Matth. 12, 17—20, dadurch ſei erfüllt worden Jeſ. 52, 1—4 von dem helfenden Meſſias, der ſtill, ohne Geräuſch, ohne Zank und Lärm wirke, der das geknickte Rohr nicht zerbreche und den glimmenden Docht nicht auslöſche, bis er ſieghaft das Recht verbreitet, auf deſſen Namen die Völker hoffen.

Zu Jeſu Gleichnißreden bemerkt er K. 13, 34. 35: Dies ſei geſchehen um den Prophetenſpruch Pſ. 78, 2 zu erfüllen: „Ich will meinen Mund öffnen zu Gleichniſſen, was ſeit Gründung der Welt verborgen, will ich verkündigen.“ Als Jeſus von Bethphage aus Befehl gab zu ſeinem feierlichen Einzuge in Jeruſalem, fügt der Evangeliſt erläuternd hinzu: Dies alles ſei geſchehen zur Erfüllung der Prophetie (Jeſ. 62. 11. Zach. 9, 9): „Sprechet zur Tochter Zions: Siehe dein König kommt zu dir, ſanftmüthig und reitend auf einem Eſel, und auf einem Füllen, der Eſelin Sohn.“

§. 13.

Die Evangeliſten Markus und Lukas theilen zwar viele Stellen aus den Reden Chriſti mit, woraus zu entnehmen, wie der Herr ſelbſt Geſetz und Propheten auslegte; ſie ſelbſt aber geben nur ſelten eine Schriftauslegung als eigenes Urtheil. So finden ſich bei Markus nur zwei Stellen in dieſer Beziehung. Nämlich: K. 1, 1—4 u. K. 15, 28. In der erſteren erklärt er: Johannes der Täufer ſei aufgetreten nach der Prophetie des Jeſaias. Dabei verbindet er Jeſ. 40, 3 mit Maleachi 3, 1; wornach Johannes der Vorläufer des Meſſias und die Stimme des Rufenden in der Wüſte iſt. An der anderen Stelle bemerkt er zu der Mittheilung, daß mit Jeſus zugleich zwei Räuber gekreuzigt worden: ſo ſei die Schrift erfüllt worden Jeſ. 53, 12: „und zu den Uebelthätern ward er gezählt.“

Bei Lukas 3, 4—6 wird die Prophetenſtelle Jeſ. 40, 3. 4 als Weiſſagung auf Johannes, deſſen Erſcheinen am Jordan, ſeine Taufe und Bußpredigt bezogen. Eine weitere eigene Anwendung altteſtamentlicher Prophetien iſt bei Lukas nicht vorhanden.

Dagegen bezieht der vierte Evangeliſt Schriftſtellen des A. T. häufig auf Chriſtus, deſſen Lehren, Wirken und Leiden, und giebt ſo bald eigene Ausdeutung der Schrift, bald der Worte Jeſu. Dabei läßt er uns Blicke in die jüdiſche Schriftauslegung thun und führt ſelbſt in einigen neuteſtamentlichen Perſonen Beiſpiele für die Schriftauslegung vor. So

beruft sich K. 1, 23. 29. 36 der Täufer Johannes zum Beweise seiner göttlichen Sendung auf Jes. 40, 3 und erklärt nach Jes. 53 Jesus als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich und hinwegnimmt. K. 1, 45 erklärt Philippus, daß Jesus von Nazareth der Messias sei, von welchem die Propheten geredet haben. K. 2, 17 erkennen die Jünger Jesu an einer von ihm vorgenommenen Handlung die Erfüllung der prophetischen Stelle Ps. 69, 10. In Worten des Hohenpriesters Kaiphas erkennt Johannes 11, 51. 52 eine Weissagung, betreffend den Zweck des Todes Jesu. Er giebt diese Auslegung aus seiner apostolischen Erkenntniß [1]), wie er denn auch wiederholt andeutet, daß die Bedeutung von Handlungen, welche die Feinde Jesu vornahmen, oder die Jesus selbst vollzog, den Aposteln erst später als Erfüllung von Prophetien zum Bewußtsein gekommen seien. Den Einzug Jesu in Jerusalem erklärt der Evangelist K. 12, 14—16 als die Erfüllung der Schrift Zachar. 9, 9 mit der Bemerkung, erst nach der Verherrlichung Christi hätten seine Jünger dieses erkannt.

Den Unglauben, welchem Jesus ungeachtet der vielen Wunderzeichen begegnete, findet Johannes K. 12, 38 f. geweissagt bei Jes. 53, 1. u. 6, 10.

Die Theilung der Kleider Jesu und die Verloosung seines Obergewandes, das Tränken mit Essig und die Durchstechung der Seite statt des an Jesus nicht vollzogenen Crurifragiums, erklärt der Evangelist als Erfüllung der Schriftstellen Ps. 22, 19; 69, 22. Zach. 12, 10 u. Exod. 12, 46; ebenso auch seine Auferstehung von den Todten.

§. 14.

Dieselbe Schriftauslegung findet sich auch in den didaktischen Schriften der Apostel.

Nach 1. Petr. 1, 10 f. haben die Propheten über das Ziel des Glaubens, die Seelen-Seligkeit, nachgeforscht und von der durch Christus gekommenen Gnade geweissagt, indem der Geist Christi durch sie die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit vorausbezeugte.

2. Petr. 1, 19 f. wird die Lehre der Propheten zur Beachtung empfohlen, als eine Leuchte in der Finsterniß bis zum Tage des Lichtes.

[1]) Eine jüdische Ueberlieferung anzunehmen ist zweifelhaft, vgl. Lightfoot hor. hebr. et talm. z. d. St.

Angeregt vom heil. Geiste haben die Propheten als heilige Männer Gottes geweissagt, weshalb auch keine Weissagung der Schrift Sache eigener Auflösung sein darf. Damit wird die willkürliche subjective Ausdeutung der Propheten als eine nicht christliche vorworfen. — K. 3, 2 ermahnt der Apostel, zu gedenken der von den heil. Propheten vorhergesagten Worte und des Gebotes unserer Apostel des Herrn und Heilandes.

1. Petr. 2, 6. 7 werden zwei Schriftstellen, Jes. 28, 16 u. Ps. 118, 22 typisch auf Christus bezogen zum Erweise, daß dieser der von den Bauleuten verworfene, von Gott aber auserwählte Eckstein sei. Derselbe sei aber auch der Stein des Anstoßes und der Fels des Strauchelns (vgl. Jes. 8, 14).

Beispiele aus der Schrift, als Vorbilder zur Warnung und Belehrung, finden sich außerdem vielfach in sämmtlichen katholischen Briefen.

Dieselbe einfache Anwendung der Schrift findet sich bei Paulus in den Pastoralbriefen, ferner in den Briefen an die Thessalonicher, Philipper, Colosser und Epheser. Im Colosserbriefe 2, 16 dagegen auch die tiefere Beziehung altteſtamentlicher Gesetze und Einrichtungen als Schatten des Zukünftigen; das Wesen aber sei Christus. Eine allgemeine Regel über Ansehen und Gebrauch der Schrift steht 2. Timoth. 3, 15. 16. Im Epheserbriefe 5, 31. 32 wird die Stelle Gen. 2, 24 in mystischer Ausdeutung als Geheimniß auf Christus und seine Kirche bezogen.

In den Briefen an die Römer, Corinther, Galater und Hebräer redet der Apostel nicht nur vielfach in Sentenzen des A. B., gebraucht die Schriftstellen zur Ermahnung, Zurechtweisung und Belehrung; sondern er spricht sich auch über die Bedeutung des Gesetzes und der Propheten in Beziehung auf das Evangelium, die Kirche und die Person Christi aus. Die Lehre wird auf Gesetzes- und Prophetenstellen gestützt, aus Schriftstellen als Worten der Verheißung werden Folgerungen gezogen, Geschichtliches, Einrichtungen und Vorschriften des A. T., werden als Vorbilder auf das Christenthum gefaßt, und dabei Schriftstellen typisch, mystisch und allegorisch ausgedeutet.

Ueber die Bedeutung der h. Schriften des A. T. und deren Stellung zum N. B. äußert er sich in folgender Weise:

Gott hat in der Vorzeit durch die Propheten geredet, später durch seinen Sohn, Hebr. 1, 1.

Das Evangelium ist durch die Propheten vorher verkündigt worden, Röm. 1, 2.

Das Gesetz des A. B. ist durch Engel verkündigt, Hebr. 2, 2. Die Aussprüche des Gesetzes sind höher als menschliche Argumentation, 1. Cor. 9, 8. Gesetz und Propheten geben Zeugniß von der geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes, Röm. 3, 21. Die prophetischen Schriften dienen zur Offenbarung der in Christus erfüllten Geheimnisse, Röm. 16, 26. Was vorher geschrieben worden, ist zu unserer Belehrung geschrieben, Röm. 15, 4. Was über Abraham geschrieben, ist um unseretwillen geschrieben, Röm. 4, 23. Im A. T. sind allgemein giltige Wahrheiten enthalten, 1. Cor. 10, 26; 11, 8. Die Prophezeiung weiß die Geheimnisse der Erkenntniß, 1. Cor. 14, 23.

Die Schrift sah voraus, daß Gott durch den Glauben die Heiden rechtfertigt, Gal. 3, 6. 8. Christus ist die Vollendung der alttestamentlichen Verheißungen, Hebr. 7, 11. Er ist das Ende des Gesetzes, hat gelebt und gewirkt, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen, Röm. 10, 4. 5; 15, 9.

Das A. T. ist Vorbild Christi, Hebr. 13, 11. In der Geschichte des Volkes Israel sind Typen und Vorbilder auf Christus, 1. Cor. 10, 1 f. Röm. 11, 2 ff.

Das alttestamentliche Hoheprieſterthum, Melchisedek und das Passah sind Vorbilder auf Christus, Hebr. 5, 7; 1. Cor. 5, 7.

Der Bund mit Abraham war auf Christus hin gegeben, Gal. 3, 17. Das A. T. ist Abbild und Schatten des Zukünftigen, Hebr. 8, 5. Es enthält Abbilder der himmlischen Dinge, Hebr. 9, 23. Das Gesetz ist ein Schatten der zukünftigen Güter, Hebr. 10, 1. Die A. T. Einrichtungen sind unvollkommen und weisen hin auf Christus den Vollender, Hebr. 7, 21. Der alte Bund ist unvollkommen und von Gott für veraltet erklärt worden, Hebr. 8, 7. Der h. Geist deutet in alttestamentlichen Einrichtungen an, daß der Weg zum Heiligthum noch nicht geoffenbart war, Hebr. 9, 8.

Auf diesen grundlegenden Gedanken beruht der Gebrauch, die Anwendung und Auslegung der Schriftstellen des A. T. Darum erklärt er 1. Cor. 15, 3 f. Christus sei gestorben, begraben und auferweckt worden nach der Schrift. In demselben Sinne citirt er Röm. 15, 3 die Schrift-

stelle Ps. 96, 10; ferner Gal. 3, 13 die Gesetzesstelle Deut. 21, 23, bezieht Hebr. 1, 5. 6 f. die Stelle Ps. 2, 7 und das historische Ereigniß 2. Sam. 7, 14 auf den Messias; ebenso die Psalmstellen 45, 7. 8; 102, 26 f.; 110, 1; 8, 5; 22, 23; 95, 7; ferner Hebr. 10, 5 die Stellen Ps. 10, 15 u. Jerem. 31, 33.

Durch die Predigt des Evangeliums und dessen Ausbreitung findet der Apostel 1. Cor. 2, 9 und 1, 16 f. die Schriftstellen Jes. 64, 4; 29, 14 und Jerem. 9, 23 erfüllt. In dem Wirken des Apostels Paulus selbst ist die Stelle Jes. 52, 15 erfüllt. Vgl. Röm. 15, 21.

Gesetzes-Einrichtungen dienen ihm zur Begründung christlicher Einrichtungen, 1. Cor. 9, 13. Auf die Zukunft Israels bezieht er Röm. 11, 26 die Prophetenstelle Jes. 59, 20. 21 u. 27, 9.

In weiterer Anwendung und Berufung, bald zur Bestätigung seiner Lehre, bald zur Beweisführung, Folgerung und Ermahnung gebraucht er die Schriftstellen, vgl. 1. Cor. 3, 19. 23; 15, 24. Gal. 4, 27. Röm. 1, 17; 9, 7. 2. Cor. 3, 7 f.

Beispiele mystischer, allegorischer und anagogischer Auslegung stehen Röm. 9, 25 ff. 1. Cor. 15, 54. 55. Gal. 4, 24. 27. Hebr. 12, 26.

Außerdem bedient er sich der Schriftstellen auch in weiterer Anwendung als Parallelen, oder um seine Worte durch einen zutreffenden Gedanken in der h. Schrift zu erläutern.

§. 15.

In der Apostelgeschichte begegnen wir Reden, Belehrungen und Aussprüchen von Aposteln und anderen kirchlichen Personen, welche über deren Auffassung und Auslegung der h. Schrift Aufschluß geben.

Petrus erklärt K. 1, 16, daß der h. Geist aus Davids Munde über den Verräther Judas geweissagt habe. Er deutet dabei auf Ps. 41, 9, ohne die Stelle zu citiren; sodann aber beruft er sich in Betreff der vorzunehmenden Ersatzwahl auf Ps. 69, 26 u. 109, 8.

Von demselben Apostel wird die Stelle Joel 3, 1—5 als Prophetie auf das Pfingstwunder aufgefaßt, ähnlich wie Paulus 1. Cor. 14, 21 das Zungenreden durch Jes. 28, 11 ff. erklärt.

K. 3, 24 spricht Petrus: „Alle Propheten, von Samuel und den fol-

genden an, haben diese Tage verkündigt;" ferner K. 3, 18: „Gott hat durch den Mund aller seiner Propheten voraus verkündigt, daß Christus leiden und daß ihn der Himmel aufnehmen mußte bis zur Wiederherstellung aller Dinge, wovon Gott durch die Propheten geredet," u. K. 10, 43 „von Christus zeugen alle Propheten, daß alle, die an ihn glauben, Vergebung erhalten durch seinen Namen."

K. 2, 25 beweist er die Auferstehung Jesu durch Ps. 16, 8—11 mit der Bemerkung: David habe Ps. 110, 1 als Prophet von Christi Auferstehung und von seiner Erhöhung zur Rechten Gottes geredet.

K. 4, 11: Christus der Auferstandene ist der von den Juden verworfene Stein und zum Eckstein geworden, nach Ps. 118, 22. Ebenso äußert er sich 1. Petr. 2, 6. 7.

Der Apostel Paulus erklärt K. 24, 14. 15, er glaube an Alles, was im Gesetze und den Propheten geschrieben sei, auch in Betreff der Auferstehung Christi von den Todten; ferner K. 26, 22. 23: Die Propheten und Moses reden von Christus dem Leidenden und Auferstandenen, welcher Juden und Heiden das Licht verkündige. K. 13, 23: Gott ließ aus Davids Samen nach der Verheißung Israel zum Retter Jesus kommen. K. 13, 27 ff.: Die Juden haben durch Jesu Verurtheilung die Aussprüche der Propheten erfüllt. Der Prophet Habakuk 1, 5 dient als Warnung, daß nicht der Propheten Verheißung über sie komme. Jesu Auferstehung ist prophezeit Ps. 2, 7 u. Jes. 55, 3; Ps. 16, 11.

In Beröa erklärt Paulus die Schrift zum Beweise, daß Christus leiden und auferstehen mußte. Die Juden daselbst forschten demgemäß in der Schrift, ob es sich also verhalte und Viele wurden gläubig, K. 17, 3—12. Auch der Unglaube der Juden ist durch Jes. 6, 9. 10 bezeugt, Apostelgesch. 28, 25.

Der Apostel Jakobus, Bischof von Jerusalem citirt auf dem Apostelconcil K. 15, 15—18 eine Stelle aus Amos 9, 11 zum Beweise, daß auch die Heiden berufen seien.

K. 7, 51 erklärt Stephanus, die Propheten haben die Ankunft Christi vorher verkündigt.

Nach K. 18, 28 bewies der Alexandriner Apollos aus der Schrift, daß Jesus der Messias sei.

K. 8, 32 f. knüpft der Diakon Philippus an die Prophetenstelle Jes. 53, 7 f. an, um den königlichen Kämmerer aus Aethiopien vom Evangelium Christi zu unterrichten.

§. 16.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich in Bezug auf Auffassung und Gebrauch der h. Schriften des A. T. bei den Aposteln und anderen neutestamentlichen Lehrern Folgendes:

1. Zu Grunde liegt die vom h. Paulus 2. Timoth. 3, 16 ausgesprochene Lehre, daß die h. Schrift inspirirt sei. Das Gesetz ist von Engeln gegeben, enthält Engelsbefehle und den hierdurch ausgesprochenen Willen Gottes. Die Propheten handelten in göttlicher Mission und weissagten durch den Geist Gottes getrieben. Darum ist das prophetische Wort nicht Sache eigener d. i. subjectiver Auslegung.

2. Das Gesetz des A. B. ist weder vollkommen noch für die Dauer gegeben. Vielmehr sind die gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen darin, Opfer, Priesterthum, Bundeslade u. a. ein Schatten zukünftiger Güter und Vorbilder auf Christus. Gesetz und Propheten weisen auf Christus hin, in ihm erfüllen sich Gesetz und Propheten. Das Werk Christi, seine Erscheinung in der Welt, seine Lehre und Wunderwirken, Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Erhöhung zur Rechten Gottes und seine Wiederkunft sind im A. T. in verschiedener Weise prophezeit. Ebenso auch die Gründung der Kirche, ihre Schicksale und Zukunft, die Theilnahme der Heiden an dem Segen des Evangeliums, selbst Spezielles in Betreff einzelner Apostel.

3. Zur Erkenntniß alles dessen wird außer der allgemeinen Belehrung über diese Gegenstände häufig auf die h. Schrift Bezug genommen und werden Schriftstellen citirt als Beläge der einzelnen vorgetragenen Lehren. Dabei wird der betreffende Schriftsinn nicht sprachlich entwickelt und so als wahr erwiesen, selten auch sachlich, logisch und dialektisch erörtert; so daß dadurch der Sinn speziell erklärt oder durch Argumentation erweitert würde, wie dies z. B. geschieht Joh. 7, 39 und öfters bei Paulus Röm. K. 4, Ephes. K. 4, Gal. K. 3.

In der Regel sind die Citate wörtlich, theils nach dem hebr. Texte, theils und häufiger nach den LXX, wobei kleinere Textes-Differenzen

den Varianten zur Last fallen, deren Vorhandensein für jene Zeit nachweisbar ist. Da es aber bei der Mittheilung von Schriftstellen mehr auf den Sinn als deren specielle sprachliche Fassung ankam; so finden sich unter den Citaten nicht wenige, welche den Sinn in freier Wiedergabe ausheben, bisweilen sogar so, daß der in der betreffenden Stelle enthaltene sensus proprius nicht festgehalten ist, z. B. Ephes. K. 4. Im Römerbriefe 4, 6 ist χωρὶς ἔργων eingeschaltet.

4. Die Auslegung bewegt sich im Ganzen im Gebiete der populären theologischen Interpretation. Sie ist mehr Anwendung als eigentliche Auslegung und Entwickelung des Sinnes. Gefordert war diese Auslegungsweise theils durch den Lehrzweck, theils ergab sie sich durch die Stellung der Apostel und Lehrer als mit dem Geiste Gottes begabter und von Christus beglaubigter Männer Gottes. Die Auslegung blieb stets einem höheren Zwecke untergeordnet, nämlich die christliche Lehre, welche fertig vorhanden war und nicht erst gefunden werden sollte, durch Schriftstellen zu erläutern und zu erhärten. Dabei war sie durchgängig eine gelegentliche.

Diese apostolische Auslegung charakterisirt sich außerdem als höhere Auslegung und zwar als dogmatische und prophetische in ihren verschiedenen Arten, ferner als moralische in ihren theils eigentlichen, theils übertragenen Beziehungen.

In der prophetischen Auslegung treten außer der direkten Anwendung der Prophetien auch die tieferen, insbesondere mystischen Beziehungen hervor, z. B. im Römerbriefe 4, 23 die Auslegung der Stelle Gen. 15, 6, wornach Abraham nicht nur der Stammvater aller Gläubigen ist; sondern auch die ihm angerechnete δικαιοσύνη auf die in Christus Gläubigen sich bezieht. Ferner die Theilnahme der Heiden an dem Segen Abrahams und des Christenthums, und die Ephes. 5, 31 angegebene mystische Beziehung der Stelle Gen. 2, 24.

Durch diese Prinzipien, Anschauungs- und Behandlungsweise der h. Schriften des A. T. war der höhern Schriftauslegung für die folgenden Zeiten des Christenthums der Weg gewiesen und gebahnt. Die prophetische Auslegung, sowohl die unmittelbare als auch die mittelbare, die typische, mystische, symbolische u. s. w. konnte, an der Hand des Glaubens

und mit Vorsicht geübt, noch wie auch geschehen, zu beachtungswerthen und soliden Resultaten gelangen. Außerdem hatte die moralische und allegorische Interpretation ein reiches Feld auszubauen. Dagegen war das Gebiet der niederen Schriftauslegung, die historisch-grammatische Auslegung, noch uncultivirt; doch fanden sich zeitig genug Männer, welche in richtiger Werthschätzung dieses Zweiges der Interpretation zu der höhern Auslegung auch diesen Weg betraten, wie in der folgenden Geschichte der Auslegung sich herausstellen wird.

Anhang.

I.

Der Sündenfall der Stammeltern und die erste messianische Weissagung.

§ 1.

Wenn der heilige Augustinus das Verhältniß der beiden Testamente zu einander Quaest. 73. in Exod. so bestimmt, daß er sagt: in Vetere Novum latet, in Novo Vetus patet; so hat er damit kurz und treffend ein wahres, für den Christen giltiges Axiom ausgesprochen, welches für die richtige Auffassung der Gesammtgeschichte des Messias von Bedeutung ist. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist nämlich die ganze Menschengeschichte bis auf Christus und die ganze alttestamentliche Heilsoffenbarung auch eine Vorgeschichte des Messias; so zwar, daß die Geschichte der Erlösung und des Erlösers, wie dieselbe im Neuen Testamente vorliegt, richtig und vollständig nur durch ein Zurückgehen auf die Geschichte des Alten Testamentes begriffen und gewürdigt werden kann. Darum weist auch Christus, der Weltheiland, sowohl die ungläubigen Juden wie die gläubigen Jünger wiederholt auf Moses und die Propheten hin, um seine Erscheinung in der Welt, sein Lehren und Wirken, sein Leiden und seine Schicksale, kurz um das ganze Erlösungswerk zu glauben und zu verstehen [1]).

Die Erlösungsthat Christi hat eine erste Voraussetzung, nämlich die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Dieselbe ist so sehr Cardinalpunkt,

---

1) Vgl. Matth. 5, 17; 16, 20. 21. Luk. 18, 31—33; 24, 25—27. Joh. 5, 46; 8, 56. 58; 13, 18.

daß bei ihrer Nichtanerkennung die ganze auf den Messias hinzielende Offenbarungslehre und die Erscheinung des Erlösers selbst unverstanden bleiben müssen. Gelänge es aber je einen vollgiltigen Beweis zu führen, daß jene Voraussetzung falsch sei; so würde damit den Grundpfeilern des Christenthums die größte Gefahr erwachsen. Mögen darum die Materialisten und Antichristen unserer Tage, statt an dem soliden und wohlgegliederten Gottesbau an vielen Orten herumzuspielen, hier ihre Kraft versuchen.

Die Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit vermittelt sich jedem Menschen schon durch die innere Erfahrung im Gebiete des Sittlichen. Wenn David, der königliche Sänger, in seiner Zerknirschung spricht: ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea, und wenn der leidende Hiob ausruft: quis mundabit immundo conceptum semine; so beweisen beide damit, wie richtig, tief und umfassend sie die menschliche Natur erfaßt hatten [1]).

Die Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit des gesammten Menschengeschlechts ist aber auch ein Resultat der Geschichte. Mit dem Ursprunge der Menschen, und mit den Anfängen ihrer Geschichte ist die Erlösungsbedürftigkeit derselben, sowie die Frage nach Erlösung und Erlöser eng verbunden. So faßt auch die heil. Geschichte diesen Gegenstand auf. Was unter der Voraussetzung einer richtigen Gotteserkenntniß der Menschengeist sofort zu erkennen vermag, daß nämlich das Uebel in der Welt, daß sittliche Unvollkommenheit, Neigung zum Bösen, leibliche

[1]) Um solche Erfahrung zu machen, ist freilich der Standpunkt des modernen Materialismus wenig geeignet. Vielmehr wird hierzu neben der Natur und ihren zwingenden Gesetzen die Anerkennung des mit Freiheit wirkenden Geistes, außerdem aber auch das Zugeständniß erfordert, daß Gott, nachdem er die Welt geschaffen, sich nicht zur absoluten Ruhe gesetzt habe, sondern daß er die Welt regiere, eine Wahrheit, welche schon dem alexandrinischen Clemens so vollständig einleuchtete, daß er Strom. VI. c. 11 § 141 [ed. Klotz] schreibt: „Gott hat auch nicht, wie Einige das Ruhen Gottes auffassen, aufgehört zu wirken. Denn da er gut ist, so würde er, wenn er aufhörte Gutes zu thun, auch aufhören Gott zu sein, was man nicht einmal aussprechen darf." Da ist nun z. B. Dr. J. C. Bluntschli (Aufgaben des Christenthums in der Gegenwart. Elberfeld 1866) ganz anderer Meinung: denn die „Naturwissenschaft überzeugte sich, daß in der Natur immer und überall aus denselben Ursachen dieselben Wirkungen hervorgehen, und daß die Naturgesetze mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit herrschen und keine Ausnahme

Gebrechlichkeit nicht durch den absoluten Willen des ewig guten Welt-
höpfers vom Anfang der Schöpfung an und mit derselben gekommen
ien, das lehrt auch die heil. Geschichte schon auf ihren ersten Blättern,
ndem sie über die Entstehung des Uebels in der Menschenwelt berichtet,
iese Mittheilungen in Zusammenhang mit der Urgeschichte des Menschen-
eschlechts bringt; zugleich aber auch als erste Manifestation der Güte
Gottes nach dem Sündenfalle, dem wahren Ursprunge des Uebels, die
Hoffnung einer Erlösung damit verbindet.

§ 2.

Betrachten wir zunächst die biblische Mittheilung über die Stamm-
ltern, so erfahren wir, daß der erste Mensch aus der Hand Gottes hervor-
ing als Gottes Ebenbild und dem Leibestode nicht unterworfen (Gen.
, 17). In geistiger Hinsicht war er mit Erkenntnißkraft und freiem
Willen ausgerüstet, sittlich gut, gerecht, heilig und der Vervollkommnung
ähig. Dasselbe gilt von der Stammmutter Eva. Das Menschen-
eschlecht sollte die Erde erfüllen, dieselbe sich unterthan machen, die
Früchte der Erde genießen und über die Thierwelt, die Fische, Vögel und
andthiere herrschen. Daß damit eine dem göttlichen Willen gemäße
eistige Thätigkeit, eine Kraftäußerung der menschlichen Intelligenz
egeben war, ergiebt sich aus der einfachen Erzählung Gen. 2, 19. 20,
onach die vernunftlosen Geschöpfe Gottes, die Thiere des Feldes und die
Vögel des Himmels durch den Menschen die ihnen zukommenden und

---

verstatten. Wenn Wunder gleichbedeutend war mit einem Vorgang wider die Naturgesetze, dann erklärte sie das Wunder für unmöglich" (S. 8.). Ferner S. 9.: „Folgte man endlich der Naturwissenschaft, verwarf man mit ihr jeden Wunderbegriff als widernatürlich und ungereimt, gab es nur eine starre, kalte, willenlose, unbewußte Naturnothwendigkeit; mußte da nicht das religiöse Grundbedürfniß des Menschen, sich an Gott zu wenden, und bei Gott Trost, Stärkung und Hilfe zu suchen, völlig leer ausgehen? mußte nicht das Gebet als eine Thorheit erscheinen des kindlichen Unverstands? War nicht damit die Gottesverehrung und alle Religion selbst vernichtet?" So fragt Bluntschli und antwortet damit, daß er seine neue Aufklärung, einen aus dem Materialismus gewonnenen feinen Extrakt, seinen geehrten Zuhörern zum heitern Genusse vorsetzt. Der fromme Dr. Daniel Schenkel steht dabei, der Theologe bei dem Nichttheologen, und spricht gerührt das Amen (S. 103). So ist der moderne Materialismus richtig wieder bei der Lehre Epikur's angelangt.

verbleibenden Namen erhalten sollten. Das überlegende und schematisirende Denken bei dieser aus der Herrscher-Idee stammenden Thätigkeit ist a. a. O. V. 20. darin ausgesprochen, daß es heißt: „Adam nannte die Namen von allem Vieh und von allen Vögeln des Himmels und von allen Thieren des Feldes; aber für den Menschen fand er keine Hilfe seines Gleichen."

Ein Geschöpf Gottes, wie der Mensch, konnte aber wie nicht ohne Zweck, so auch nicht ohne eine Aufgabe auf der Erde sein. Beide, Zweck und Aufgabe, konnten sich auch nicht in der Herrschaft über die Thierwelt und in der bloßen Naturbetrachtung erschöpfen. Es liegt vielmehr hier schon nahe, darin nur gewisse Anregungen und Ausgangspunkte für den mit Vernunft und freiem Willen begabten Menschen zu höherem Denken und demgemäßen Wollensakten zu finden. Als intelligentes, sittliches und von Gott, seinem Schöpfer, abhängiges Wesen, konnte und mußte er als höhern Zweck seines Daseins erkennen, daß er das höchste Wesen, welches sich ihm als Schöpfer, Vater und Herrn geoffenbart hatte, als solchen auch anzuerkennen, zu ehren und zu lieben habe und daß er alles dieses durch Vollbringen des göttlichen Willens kundgeben müsse.

Zu dieser Stimmung und Willensrichtung leitete ihn schon die erste allgemeine Gottesoffenbarung und seine enge Beziehung zu Gott, welcher sich ihm nicht unbezeugt gelassen hatte. Eine besondere Offenbarungsmittheilung an die ersten Menschen in dieser Hinsicht ist in der ältesten heil. Geschichte nicht enthalten; wohl aber was die von ihnen zu lösende Aufgabe betrifft. Adam, heißt es Gen. 2, 15, wurde in den von Gott gepflanzten Garten in Eden gesetzt, um ihn zu bebauen und zu bewahren. Dem Herrscher über die Erde, über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Thiere, die sich regen auf der Erde, wird als Aufgabe eine besondere Thätigkeit zugewiesen, die jedenfalls von der verschieden ist, welche nach dem Sündenfall auf der um seinetwillen verfluchten Erde ihm zufiel. War diese Thätigkeit eine rein körperliche, oder zugleich auch eine geistige? Das Bebauen des Gartens könnte auf das Erstere schließen lassen, das Bewahren dagegen verlangt um so mehr eine geistige Thätigkeit und deutet auf einen tiefern Sinn in dem Wortlaute der Stelle, als der Paradiesesfriede durch feindliche Naturkräfte nicht gestört werden konnte. Schon der h. Theophilus von Antiochien,

welcher sonst die h. Schrift nach dem Wortsinne zu erforschen und zu erklären strebt, versteht unter dem Bebauen und Bewahren des Paradieses-gartens die Beobachtung der göttlichen Gebote, eine Auffassung, welche der h. Augustinus mit besonderer Betonung des Ausdrucks „bewahren" weiter entwickelt und zergliedert, um so den geistigen Inhalt dieser Auf-gabe des Menschen in seinem Urzustande sicher zu stellen [1]).

Was für uns hier besonders wichtig erscheint, ist weniger der Inhalt dieser Aufgabe, als die Constatirung der Thatsache, daß Gott, der Welt-schöpfer und Schöpfer der Menschen, diesen schon anfänglich allgemein ihre Bestimmung zuwies und demgemäß eine Aufgabe stellte, daß er somit einen Willen offenbarte und durch diese Offenbarung den Menschen-willen zu dem göttlichen Wollen gemäßen Willensakten antrieb und den Menschen in Beziehung zu Gott erhielt. Die Offenbarungsurkunde deutet damit, und zwar direkt genug an, daß eine Gottesoffenbarung an die Stammeltern stattgefunden habe, wodurch ihnen sowohl ihre nächste Be-ziehung zur Erde und zu den Geschöpfen auf derselben, als auch ihre Beziehung zu Gott und ihre nächste Aufgabe im Paradiese kund gethan wurde.

§. 3.

Außerdem ist in der Offenbarungsurkunde noch eine Mittheilung Gottes an die Stammeltern aufgezeichnet, nämlich das Verbot von den Früchten eines bestimmten Baumes zu essen. Bei der biblischen Erzäh-lung (Gen. 2, 9) von der Pflanzung des Gartens in Eden, wohin Gott die ersten Menschen setzte, ist ohne weiter ausholende Vermittelung angegeben, Gott habe allerlei Bäume aus der Erde sprossen lassen, lieb-

---

[1]) Theophil. ad Autol. II. c. 24: *τὸ δὲ εἰπεῖν ἐργάζεσθαι οὐκ ἄλλην τινὰ ἐργασίαν ἡηλοῖ ἀλλ' ἢ τὸ φυλάσσειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ὅπως μὴ παρακούσας ἀπολέσῃ ἑαυτὸν, καθὼς καὶ ἀπώλεσεν διὰ ἁμαρτίας.*

Augustin. de Gen. ad lit. VIII. cap. 10. v. 22: Positus est quippe homo in paradiso ut operaretur eundem paradisum, sicut supra disputatum est, per agriculturam non laboriosam, sed deliciosam, et mentem prudentis magna atque utilia commonentem; custodiret autem eundem paradisum sibi ipsi, ne aliquid admitteret, quare inde mereretur expelli. Denique accepit et praeceptum, ut sit per quod sibi custodiat paradisum, id est, quo conservato non inde projiciatur. Recte enim quisque dicitur non custodisse rem suam, qui sic egit, ut amitteret eam, etiamsi alteri salva sit, qui eam vel invenit, vel accipere meruit.

lich zu ſchauen und gut zu eſſen, und den Baum des Lebens mitten im Garten, und den Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen.

So wollte Gott, daß die Stammeltern, um mich der Worte des h. Auguſtinus zu bedienen, ſchon im Paradieſe nicht ohne Myſterien lebten [1]), und wie am Baume des Lebens ihnen offenbar werden ſollte, daß ſie die Fähigkeit beſaßen, unſterblich zu ſein [2]); ſo ſollte durch den Baum der Erkenntniß auch ihre geiſtige und ſittliche Kraft ihnen erſchloſſen und ihre Lebensaufgabe klar werden. An den Baum der Erkenntniß knüpft ſich nämlich das Verbot (Gen. 2, 17): „Vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen, davon ſollſt du nicht eſſen; denn welches Tages du davon iſſeſt, wirſt du ſterben." So gehörten die beiden Bäume im Paradieſe zuſammen: der Genuß vom Baume des Lebens war geknüpft an die Enthaltung vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen.

Zeugt Enthaltſamkeit überhaupt von Willenskraft, ſo hat dieſes Verbot noch die Eigenthümlichkeit, daß es auf die Doppel-Natur des Menſchen, als geiſtig-leiblichen Weſens, Rückſicht nimmt Sonach war die ihm damit geſtellte Aufgabe eine echt menſchliche, worin die Stammeltern den auch hierin ſich offenbarenden Gott als ihren Herrn anerkennen, ihren Gehorſam und damit ihre Gottesfurcht und Gottesliebe bewähren ſollten.

Da die Neigung zum Böſen, das menſchliche nitimur in vetitum, bei den Stammeltern vermöge ihrer rechten Richtung [3]) nicht vorhanden war; ſo war dieſe Forderung Gottes an dieſelben an und für ſich nicht zu ſchwer für die Erfüllung, wenn auch eine Uebertretung immerhin möglich war, wie dies ſchon der Geiſterfall beweiſt, der uns lehren kann, welch ein bedeutender Faktor die göttliche Gnade im Heilsleben iſt. Für die Menſchen aber wurde nach göttlichem Rathſchluſſe eine Verſuchung durch ein böſes Weſen, den Satan, zugelaſſen, welcher an dem Weibe, der

---

1) Augustin. de Gen. ad lit. VIII. c. 4. v. 8: Nec sine mysteriis rerum spiritualium corporaliter praesentatis voluit hominem Deus in paradiso vivere.

2) Theophil. ad Autol. II. c. 24: *Μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων.*

3) Eccleſ. 7, 13. Vgl. Augustin. de civ. D. XIV. c. 11, 12.

Stammmutter Eva, die Verſuchung unternahm, die er als die nicht zuerſt geſchaffene und wegen der allgemein ſchwächeren Weibesnatur für leichter zu überwinden halten mochte. Adam, der erſte Menſch, aber wurde der Verſuchung durch das bereits gefallene Weib ausgeſetzt [1]).

Das Weſen dieſer Verſuchung war eine Ueberredung zum Ungehorſam gegen den göttlichen Willen, begründet durch ein Verſprechen und eine eröffnete Ausſicht, welche die innere Ueberhebung, den Stolz des Menſchen, angeregt durch das Verlangen in der Erkenntniß zu wachſen und zu werden wie Gott, erregte.

An dieſe Verſuchung knüpft ſich der Sündenfall der Stammeltern nach der bibliſchen Erzählung. Fragt man, warum Gott dieſe Verſuchung der Menſchen zuließ, ſo wird man bei Löſung dieſer Frage bald zu der Auffaſſung hingeführt, in der Verſuchung eine Prüfung der menſchlichen Willenskraft zu finden, insbeſondere der Freiheit, ſich für das Gute im Kampfe gegen das Böſe zu entſcheiden. Es ſollte ſich zeigen, ob die Menſchen es bei der ihnen ſchon inwohnenden reinen Erkenntniß von Gut und Böſe bewenden laſſen, oder ob ſie das Böſe auch durch eigene Erfahrung in ihren Handlungen und durch Begehung des Böſen in ihren Folgen kennen lernen wollten. Erläuternd ſcheint uns hier eine Stelle im Buch Tobia K. 12, V. 13, nach dem Texte der Vulgata: Et quia acceptus eras Deo, necesse fuit, ut tentatio probaret te [2]).

§. 4.

Bevor die Menſchen ihre Freiheitsprobe zu beſtehen hatten, und wohl ſchon vor der Erſchaffung derſelben, hatte ſich die höhere Geiſterwelt in einem Zuſtande der Prüfung befunden. Denn Gott hatte keine böſen Engel geſchaffen, ſondern Alles was er geſchaffen hatte, war gut; ſo erfordert es die Natur des göttlichen Weſens, ſo lautet der Schöpfungsbericht, ſo deutet es auch der Siracide an (K. 39, 21), und in Uebereinſtimmung

---

1) Augustin. de Civ. XIV. c. 11, 2. Fallacia sermocinatus est feminae: a parte scilicet inferiore illius humanae copulae incipiens, ut gradatim perveniret ad totum; non existimans virum facile credulum, nec errando posse decipi, sed dum alieno cedit errori.

2) In dem griechiſchen Texte fehlt die Stelle, welche aber aus innern Gründen als echt anzuſehen iſt, da hierin die ganze Idee des Buches culminirt.

damit ſpricht ſich auch die Kirchenlehre aus, indem Conc. Lateran. IV. c. 1, es heißt: Diabolus et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali[1]). Satan und mit ihm ein Theil der Engel waren aus guten Engeln böſe geworden, indem ſie ſündigten und ſo von Gott abfielen. Wegen ihrer Sünde wurden ſie in die Hölle verſtoßen, heißt es 2. Petr. 2, 4; ſie behaupteten ihre Würde nicht, ſondern verließen ihre Behauſung (Epiſt. Jud. V. 6). Alſo auch die Geiſter hatten eine Prüfung ihres Gehorſams zu beſtehen, und es fand unter ihnen ein Sündenfall ſtatt, beſtehend in Ungehorſam, Selbſtüberhebung und Auflehnung gegen Gott. Die Offenbarung ſelbſt belehrt uns aber nicht direkt über dieſen Sündenfall in der Geiſterwelt, wozu der h. Auguſtinus (a. a. O.) die richtige Bemerkung macht: Angelicum vero vulnus verus medicus qualiter factum sit indicare noluit, dum illud postea curare non destinavit. Et qualiter sit ejectus per sententiam vindictae reticuit, quem per poenitentiam nullo modo revocavit. Einzelne Andeutungen hierüber finden ſich jedoch in der chriſtlichen Offenbarung, während die Folgen dieſes Sündenfalls in beiden Teſtamenten deutlich genug verzeichnet ſind und in der Apokalypſe prophetiſch ihren vollen Abſchluß finden[2]).

Da bei jenem Prüfungszuſtande in der Engelwelt wenigſtens bei Satan und den Erſtgeprüften eine Verſuchung zum Böſen durch ein ſchon vorhandenes böſes Weſen nicht ſtattfinden konnte; da ſie auch als unkörperliche, rein geiſtige Weſen nicht ſo wie die Stammeltern äußerlich verſucht werden konnten; ſo muß die ihnen zur Verſuchung geſtellte Aufgabe als rein in der geiſtigen Sphäre des Erkennens und Wollens gelegen und die begangene Sünde als ganz freie Auflehnung gegen Gott, ihren Schöpfer und Herrn, gefaßt werden, und gemäß dem Schriftworte: „Aller Sünde Anfang iſt der Stolz" (Eccl. 10, 15), werden wir auch die Selbſtüberhebung des Satan und ſeiner Genoſſen und einen darin

---

[1]) Vgl. Augustin. de mirabilibus s. script. I. c. 2: Sed absit hoc, ut sentiamus angelum posse suadere homini peccatum in terra, nisi prius ipse peccaret in coelo.

[2]) Ueber die jüdiſch-paläſtinenſiſchen Anſichten zur Zeit Chriſti über den Engelfall vgl. Dr. J. Langen: das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti. Freib. 1866. S. 320 u. ff.

gesetzten Act als Ursache ihres Falles anzunehmen genöthigt[1]). Die begangene Sünde war aber in dieser Sphäre eine so qualificirte, daß sie die Verzweiflung zur Folge hatte, und wir können nicht umhin auch hier der Ansicht des h. Augustinus beizutreten, welcher a. a. O. darüber sagt: Angelus in summo honoris sui ordine constitutus, immutationem ad excellentiorem statum non habuit, nisi per contemplationem sui Creatoris confirmatus in eo statu permaneret ubi conditus fuit, et idcirco prolapsus iterum revocari minime potuit, qui de sublimissimo sui ordinis statu proruit. und: Praeterea quoque ad cumulum diabolici peccati illud accidit, quod statim postquam peccavit foveam desperationis incurrit.

Belehrend ist in der h. Geschichte auch die vom Unglauben so vielfach angezweifelte Versuchung Jesu selbst. Der Evangelist Matthäus K. 4, 1. deutet an, daß die Versuchung von dem Gottmenschen zwar frei übernommen, aber auch eine im Heilsplane Gottes liegende und beschlossene war: denn Jesus wurde durch den Geist Gottes in die Wüste geführt, um von dem Fürsten dieser Welt, dem Teufel, versucht zu werden. Das ganze Erlösungswerk war ein vom Sohne Gottes freiwillig und aus Liebe unternommenes. Schon deshalb ist die primitive Ursache der Versuchung auf dem freien Willen des Messias beruhend. Wie in Jesus nicht das Göttliche, sondern das Menschliche in ihm leidensfähig war, und er nach dieser Seite hin in seinem Leben auf Erden viel geprüft wurde und des Fleisches und Blutes theilhaftig den Tod erlitt, damit er durch den Tod den vernichtete, der des Todes Gewalt hatte (Hebr. 2, 14); so wurde er auch in seiner Menschheit von dem Teufel versucht und ließ sich versuchen, um den Versucher zu überwinden, nicht um sich selbst zu retten, da er nicht sündigen konnte; sondern um des zu erlösenden Menschengeschlechtes willen, und zwar auch nicht blos als Beispiel, wie die Versuchung zu bestehen sei, obgleich er allerdings darin die Angriffsweise des Versuchers und die Mittel der Ueberwindung als Muster für die Menschen zeigte. Aufs Engste aber scheint uns die Versuchung mit dem Erlösungswerke und mit der Doppelnatur des Erlösers zusammen zu hängen. An ihm, dem Erstling des neuen Geschlechts, sollte sich die

1) Augustin. de Gen. ad lit. XI. c. 14.

Gewalt des Versuchers zuerst brechen, womit die Sühne für den Fall des ersten Adam eingeleitet wurde; so daß er schon vor seinem Leidenstode, durch welchen die Gewalt des Satan über die Menschen vernichtet wurde, sagen konnte: „Es kommt der Fürst dieser Welt, und an mir hat er nichts" (Joh. 14, 30), und: „Ich habe die Welt überwunden" [1]).

Wie Christus am Schlusse seiner irdischen Laufbahn den Tod überwand, so bestand er am Eingange desselben siegreich die vom Satan, der Nichts unversucht läßt, was vom Weibe geboren, ihm bereitete Versuchung. Er bewies sich so als den Wiederherstellers des Menschengeschlechtes, als den zweiten Adam, von welchem das neue Geschlecht der versöhnten Gotteskinder beginnen sollte.

Nicht so verhielt es sich aber mit dem ersten Adam und seinem Weibe Eva; sondern beide unterlagen der Versuchung. Damit nahm die Sünde in der Menschenwelt ihren Anfang, und Satan wurde, sowie er bereits der Fürst des Höllenreiches war, nun auch der Fürst dieser Welt: denn bei dem Zustande, in welchen die Stammeltern durch die Sünde versetzt wurden, gelang es ihm, dem Gottesreiche gegenüber ein feindliches Satansreich auf der Erde zu gründen, worin er bald als Idol der Freiheit, bald als der Weltgeist von den Seinen angebetet wird.

§. 5.

Eine lehrreiche Parallele zwischen der Versuchung Christi und der Versuchung der Stammeltern ist die schon oben angedeutete, daß nämlich in beiden Fällen der Versucher von Außen herantritt. Da die Stammeltern zwar leiblich geistige Wesen, aber gut erschaffen waren und nichts

---

[1]) Wird die Versuchung Jesu nicht in ihrer tiefern Bedeutung erfaßt, und durch ein Zurückgehen zur Versuchungsgeschichte der Stammeltern und zur Versuchung der Engelwelt illustrirt; so mag dieselbe allerdings wenig verständlich erscheinen, und es erklären sich die absonderlichen Vorstellungen über die Versuchung Jesu, wie sie in der neuesten Zeit aufgetaucht sind, wobei es für deren Qualität gleichgiltig ist, ob sie z. B. bei Hase (Leben Jesu 4. Aufl. S. 87 u. f.), oder bei Strauß, Lange, Ewald (Gesch. Chr. 1855. S. 24) oder Renan (L. J. c. 7) stehen. Verständiger äußert sich übrigens M. Baumgarten (Die Gesch. J. 1859. 5. Vortrag), wenn auch der Gegensatz der Versuchung Jesu zu dem Falle Israels ein verfehlter ist. E. von Pressensé (J. Chr., seine Zeit ꝛc., Halle 1866. S. 235 ff.) verkennt das Geheimniß der Doppelnatur des Erlösers, und hat darum den Ausgangspunkt verfehlt.

Sündhaftes in ihrem Innern war; so hatte auch Satan in ihrem Innern zur Versuchung zunächst keinen Raum; dieselbe mußte daher von Außen als eine Zumuthung oder Ueberredung an sie gelangen, von Außen mußte der Versucher auf ihre Erkenntniß und ihren Willen einwirken. Dabei wurde er nicht unterstützt durch eine entgegenkommende Neigung zum Verbotenen, oder durch einen aus unordentlicher Sinnlichkeit stammenden Reiz. Satan, der sich der klugen Schlange als Organes bediente [1]), verhieß Eva durch den Genuß der verbotenen Frucht größere Erkenntniß und so eine Gleichheit mit Gott; er beschwichtigte die Furcht vor dem eintretenden Tode, und entzündete so in ihr das Verlangen, von dem Baume der Erkenntniß zu essen.

Auch bei Christus sehen wir ein ähnliches Verfahren des Versuchers. Als Feind des Menschengeschlechtes, weil die personifizirte Bosheit, versuchte er ihn wie jeden Menschen. War ihm auch die von Gott beabsichtigte Erlösung des Menschengeschlechts nicht unbekannt; so war ihm doch die Art und Weise der Verwirklichung des Heilsplanes und die Natur des Messias nicht erschlossen [2]). Wäre dies aber auch gewesen, so würde er doch, wie er auch später that, Nichts unterlassen haben das Heilswerk zu stören, wenn er auch Nichts anderes wirken konnte, als dem Gottessohne Leiden zu bereiten.

Als den Sündlosen mußte er aber Christus wohl erkannt haben. Eine Versuchung im Innern des Gottmenschen war darum eben so wenig zulässig als wie bei dem erstgeschaffenen Menschen; darum, um seine Versuchung auszuführen, wählte er wiederum das Mittel wie bei den Stammeltern, er versuchte Christus, indem er ihm äußerlich erschien, und durch Ueberredung auf die Erkenntniß und den Willen des Messias zu wirken suchte. Läßt die erste Versuchung, die Aufforderung ein Wunder zu wirken zur Erhaltung des eigenen Leibeslebens und als Probe, ob er Gottessohn sei, noch nicht geradezu erkennen, daß Satan in Jesus den von den Propheten geweissagten Messias erkannte; so folgt dies doch aus dem Inhalte der zweiten und dritten Versuchung bestimmt genug. Sämmt-

1) Vgl. Apocal. c. 12, 9; Joh. c. 8, 44. Sap. c. 2, 24. Theophil. ad Autol. II. c. 28. Theodoret. Quaest in Gen. 31, 32. Chrysostom. in Gen. Homil. 17.

2) Vgl. Ignat. epist. ad Ephes. c. 19. Hieron. Comment. in Matth. c. 1.

liche drei Versuchungen erscheinen berechnet, um den Stolz des Messias, das Vertrauen auf die eigene Kraft und entgegen dem Gotteswillen anzuregen; die letzte sogar, um im Bunde mit dem Fürsten der Welt ein Messiasreich zu gründen.

Während Jesus den Zumuthungen des Höllenfürsten den Gotteswillen in allen drei Versuchungen unerschütterlich entgegenhielt und damit den Versucher überwand, hat er gezeigt, wie das Böse zu überwinden sei und was die Stammeltern hätten thun sollen. Diese aber waren in der Versuchung, obgleich Eva dem Versucher anfänglich auch den Gotteswillen entgegensetzte, doch eben dadurch unterlegen, daß der Gehorsam gegen den Gotteswillen die stärkere Probe nicht aushielt und es Satan gelang, den Zweifel an die Wahrhaftigkeit Gottes, der ihnen das Verbot gegeben, und eine Strafe auf die Uebertretung gesetzt hatte, in das Herz der Eva zu senken. So bestand die Sünde der Stammeltern zunächst in einer Handlung gegen den ausgesprochenen und auch klar erkannten Willen Gottes. Aber diese Handlung konnte nur vollbracht werden, nachdem neben der Furcht Gottes der Glaube, die Liebe und die Hoffnung, die drei göttlichen Tugenden, aus ihrem Herzen gewichen waren. Damit hatten auch die Gerechtigkeit und Heiligkeit, das göttliche Gnadengeschenk, keine Stätte mehr bei ihnen. Dieses Ebenbild Gottes hatten sie an und in sich ausgetilgt; dagegen besaßen sie eine auf Selbsterfahrung beruhende Erkenntniß der Sünde und ihres unheiligen Zustandes, und damit einen neuen Seelenzustand, die Furcht vor Gott; nicht jene frühere, welche die Beleidigung Gottes hindert, sondern die, welche aus dem Gefühle des beleidigten Gottes, dessen Gewalt man sich nicht entwinden kann, entspringt. Sehr bezeichnend ist die Ansprache Gottes an Adam, indem er ihn rief mit den Worten: „Adam, wo bist du?“: denn Adam war nicht mehr bei Gott, weil Gott nicht mehr in ihm war. Auch giebt die Antwort Adams auf den Ruf Gottes Zeugniß, von welcher Art die Furcht war, welche nach dem Sündenfalle sich des Menschen bemächtigt hatte.

§. 6.

Die vollbrachte Sünde hatte für beide Stammeltern zunächst die Folge, daß sie sich nicht, wie sie gehofft, glücklicher; sondern vielmehr unglücklich, von Furcht und Scham erfüllt fühlten, und so erkennen muß-

ten, daß sie durch den Trug der Schlange überlistet worden waren. An der Strafe, die nunmehr Gott an ihnen vollzog, mußten sie Gottes Wahrhaftigkeit und die mit Liebe verbundene Gerechtigkeit erkennen. Sie verfielen der Gewalt des Todes und dem damit in engster Verbindung stehenden Mühsal des Lebens. Der widerstrebenden Erde mußte im Schweiß des Angesichts die Leibesnahrung abgerungen werden. Das Leben wurde dadurch gefristet, aber nicht dauernd erhalten. Auf der Erde lag der Fluch um des sündhaften Menschen willen. Durch die Sterblichkeit des Leibes war auch dessen Gebrechlichkeit bedingt; die Natur trat in feindlichen Gegensatz zum Leben des Menschen, welchem er auf die Dauer unterliegen mußte, um zur Erde zurückzukehren. Das Weib mutterlos, von dem Manne genommen, nach dem Manne und wegen desselben gebildet, war ohne den Mann dem Rathe der Schlange gefolgt. So hatte es die Ordnung verkehrt und ihm wurde daher die Strafe angekündigt, Mühsale der Schwangerschaft und Schmerzen bei der Geburt jedes Säuglings. Außerdem wurde seine Unterwerfung unter die Herrschaft des Mannes, von welchem es unabhängig gehandelt hatte, und seine Abhängigkeit von demselben, bekundet in dem Verlangen nach ihm, ausgesprochen.

Das waren die nächsten, das Leibesleben treffenden Folgen der Sünde, womit der frühere unschuldige und paradiesische Zustand der Stammeltern sein Ende erreichte. Das Verderben aber traf den ganzen Menschen (Conc. Araus. II. Can. 1.): denn ein nicht minder schwerer Ruin hatte auch seine geistige Seite getroffen. Hier offenbarte sich die Folge der Sünde zunächst in dem Verluste der Gerechtigkeit und Heiligkeit, des übernatürlichen Ebenbildes Gottes, welches die göttliche Gnade den Stammeltern verliehen hatte[1]). Damit war die rechte, zum Guten strebende Richtung in ihnen aufgehoben, der darauf beruhende Friede war entwichen, die Harmonie in ihnen gestört und so wie Furcht und Scham zuerst, so wurden sie gewahr, daß auch noch andere niedere Kräfte und Triebe, entweder neu entstanden, oder in ihnen geruht und jetzt wach geworden waren.

Da die Leuchte des übernatürlichen Ebenbildes Gottes fehlte, so litt

---

[1]) Conc. Trid. Sess. V. c. 1.

auch das natürliche Ebenbild Gottes im Menschen, die geistige erkennende und wollende Kraft in ihm. Es wurde verdunkelt und geschwächt, was früher hell und stark war. Eine lange Erfahrung war bestimmt, diese Wahrheit dem Menschen offenbar zu machen.

Innerlich war der Mensch von Gott geschieden und er hatte aufgehört, seinem Schöpfer und Herrn als Kind Gottes anzugehören. Sie konnten die Nähe Gottes nicht mehr ertragen und suchten sich daher vor seinem Angesichte zu verbergen, obgleich sie sich ihrem Herrn nicht entwinden konnten. Stolz und Begehren hatten über Vernunft und Sittlichkeit den Sieg errungen, und so war der Mensch in die Gewalt einer ihm feindlichen Macht gerathen. War er vor dem Falle schon versuchungsfähig, so war er dies jetzt in ganz anderem Maße, da seine geistigen Kräfte durch die erfahrene Niederlage gelitten hatten und selbst seine äußeren Verhältnisse nunmehr der Versuchung geeignete Angriffe boten. Der Versucher selbst war nicht mehr genöthigt in äußerer Erscheinung sich zu seinem Angriffe zu stellen: denn er hatte bereits einen Zutritt im Innern des Menschen und konnte ihn jedesmal am schwächsten Punkte in der schwächsten Stunde, bei erregter Sinnlichkeit, oder bei niedergedrückter Stimmung, fassen[1]). Da Intelligenz und Freiheit wohl geschwächt, aber nicht erloschen waren, und das Gesetz des Geistes sich geltend machte; so war der Mensch in den Zustand eines beständigen Kampfes versetzt. Eine Niederlage machte seinen Zustand stets trostloser, ein Sieg half ihm nicht für immer. Eine neue Aufgabe war so von selbst für ihn entstanden. Wozu sein Gewissen ihn trieb, er mußte sich wieder Gott nähern, im Glauben und in der Liebe, nur so konnte ihm wieder eine Hoffnung erwachsen. Die Aufgabe war nicht leicht, um sie zu erfüllen hatte er einen Kampf gegen das Gesetz der Glieder auf Lebenszeit zu bestehen.

§. 7.

In diesem traurigen Zustande bedurften die Stammeltern der Hilfe Gottes; ohne sie lag die Verzweiflung für sie nahe. Daß aber Gott sie nach dem Sündenfalle nicht aufgab und sich selbst und ihrer schwachen

[1]) Bei vollendeten Heiligen, z. B. dem h. Martinus, der h. Theresia u. A., sehen wir eine Art von Repristinirung des Urzustandes insofern, als Satan, der von ihnen überwundene Versucher, denselben in sichtbarer, aber stets abschreckender Gestalt, bisweilen erschien.

Selbsthilfe, wie sie durch das sich Verbergen vor Jehovah und durch die gefertigte Hülle gegen die Nacktheit angedeutet ist, überließ, dies ist in der h. Offenbarung schon dadurch ausgedrückt, daß Adam und Eva zwar Furcht vor Jehovah's Nähe empfanden, aber doch nicht der Verzweiflung anheimfielen. So zeugte sich das Wort Gottes, welches jeden Menschen der in die Welt kommt erleuchtet, in ihnen wirksam. Ferner erscheint die Hilfe Gottes noch in mehrfacher Weise angedeutet. Gott verstieß die Menschen aus dem Paradiese, welches für sie keine geeignete Wohnstätte mehr war; aber er entließ sie nicht unbekleidet und gab ihnen eine neue Aufgabe, die sie fortan auf der Erde erfüllen sollten. Endlich aber entließ er sie auch nicht ohne Hoffnung auf eine dereinstige bessere Zukunft. Dieselbe ist angeknüpft an die Verfluchung der Schlange: Eine Feindschaft, so lautet die Hoffnung gebende Verkündigung, soll bestehen zwischen dem Weibe und dessen Samen, und zwischen der Schlange und ihrem Samen; der Same des Weibes aber wird der hinterlistig nachstellenden Schlange den Kopf zertreten.

Zunächst liegt hierin ausgesprochen der Zustand des Kampfes, in welchem die Menschen zur Schlange, d. h. zu dem, der sich in der Schlange als Verführer genaht hatte, fortan stehen, und ersteren ist ihre Aufgabe damit für die Zukunft angewiesen. Auch die Aussicht auf eine Aenderung durch Ueberwindung der Schlange, durch des Weibes Samen, ist damit gegeben, und so die vor der Verzweiflung schützende Hoffnung in das Menschenleben eingeführt, so dunkel auch immer diese erste Weissagung sein und weiterer Ergänzung bedürftig sein mochte. Sehr bedeutungsvoll erscheint hier noch ein in der Weissagung gebrauchter Ausdruck. Während in der Schrift sonst die Nachkommen von dem Erzeuger ausgehen, oder auf ihn zurückgeführt werden, erscheint der Schlangentreter als Nachkomme des Weibes und nicht des Mannes.

Die Worte der Weissagung, dieses mit vollem Rechte genannten Protoevangeliums, an die sich die Hoffnung der Stammeltern und ihrer Nachkommen anlehnte, lauten:

Und Feindschaft setze ich zwischen dich (die Schlange) und das Weib, und zwischen deinen Samen und ihren Samen. Dieser wird dir den Kopf treffen und du wirst ihm die Ferse treffen.

Betrachten wir den Inhalt dieser Verkündigung Gottes näher und in ihrem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden; so lehnt sich dieselbe an die eben ausgesprochenen, das Thier, die Schlange, treffenden Strafworte an. Die Schlange, das klügste von allen Thieren des Feldes, welches eben darum auch wohl am meisten in der Nähe des Menschen war, hatte dem Teufel als Werkzeug für die Versuchung gedient. Um den Abscheu Gottes gegen die Sünde zu manifestiren, wird zunächst das Werkzeug gestraft, ähnlich wie in Folge des Sündenfalls die Erde der Fluch traf, wie in der Sündfluth die Thiere vertilgt wurden, wie nach dem mosaischen Gesetze Thiere, mit denen ein Mensch gefrevelt hatte, getödtet werden sollten [1]), und wie bei dem Banne, der einen Volksstamm traf, auch die Hausthiere nicht verschont wurden. Die Schlange in ihrem Zustande nach der verhängten Strafe konnte nicht mehr Gegenstand des Verkehrs mit den Menschen sein; sie war vielmehr ein Gegenstand des Abscheus und schmerzhafter Erinnerung, indem sie die Zeichen der Bestrafung an sich trug.

Die Schlange, das Thier, hatte aber den Menschen nicht verführt; sondern in ihr und durch sie hatte der Teufel gewirkt, welcher der wahre Verführer war. Die Schlange selbst war ein kluges und vielleicht sehr schönes, aber kein bösartiges Thier zu der Zeit als sie im Paradiese in der Nähe der Stammeltern vor ihrem Falle sich befand [2]). Der Feind des Menschengeschlechts war aber der Teufel; weshalb es im Buch der Weisheit 2, 24 heißt: Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, und Christus selbst (Joh. 8, 44) sagt von ihm: Derselbe war Menschenmörder von Anfang. In der Apokalypse (K. 12, 9) heißt er: Die alte Schlange, genannt Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt. Ferner (K. 20, 2) heißt der Drache die alte Schlange, welches ist der Teufel und Satan.

Nachdem das Werkzeug der Verführung, die Schlange, seine Strafe erhalten, richtet sich nunmehr die Rede Gottes abermals an die Schlange und spricht in Gegenwart der Stammeltern, die ihre Bestrafung noch

---

1) Lev. c. 20, 15. 16.

2) cf. Augustin. de civ. D. lib. 14. c. 11. J. Damasc. de fide orthod. lib. II. c. 10.

nicht empfangen hatten, zunächst aus, was er, Gott selbst, thun wolle. Es betrifft das künftige Verhältniß, welches zwischen dem Verführer, der als Schlange aufgefaßt wird, und dem Menschen fortan sein solle: Gott wird Feindschaft gründen zwischen der Schlange und dem Weibe, zwischen dem Samen der Schlange und dem Samen des Weibes.

Könnte es für den ersten Augenblick zweifelhaft sein, auf wen sich dieses, was Gott thun will, beziehe, ob auf die Schlange als Thier, oder auf den Teufel, der sich des Thieres als Werkzeuges bedient hatte; so tritt die Beziehung auf den Letzteren doch bei näherer Betrachtung unabweisbar hervor. Schon die beiden Ausdrücke Feindschaft und Samen, אֵיבָה und זֶרַע, werden von den Thieren sonst nicht gebraucht. Von einem Thiere kann man im eigentlichen Sinne nicht sagen, es sei der אוֹיֵב eines Menschen, oder es bestehe Feindschaft zwischen einem Thiere und einem Menschen. Auch Nachkommenschaft eines Thieres wird man nicht mit dem Ausdruck זֶרַע geben können; vielmehr bezeichnet es Nachkommen der Menschen, kann aber im übertragenen Sinne wohl von geistiger Nachkommenschaft des Satans, im schlimmen Sinne des Wortes, als Satans-Brut, Schlangengezücht, gebraucht werden.

Mehr aber noch als dieses nöthigen der Zusammenhang und das Ziel dieser Stelle zu der Annahme, daß die Verkündigung hier nicht an die Schlange, welche ihre Bestrafung bereits empfangen hatte; sondern an den Urheber der Sünde, der noch keine Strafe erhalten, an den Satan gerichtet sei, daß sie für ihn eine Bestrafung, für die Menschen aber ein Trost und eine Hilfe sein solle. Die Strafe besteht darin, daß Satan, welcher in der Versuchung über die Stammeltern obgesiegt hatte, sich der Früchte seines Sieges nicht freuen soll. Die Menschen, das Weib und seine Nachkommen, welche vor dem Falle zum Bösen und dessen Urheber in keiner Beziehung standen, durch die Sünde aber in eine verderbliche Beziehung getreten waren, sollen nunmehr nach Gottes Rathschluß ihm nicht in Furcht unterworfen sein, und ihn so als ihren Besieger und Herrn anerkennen; vielmehr werden sie das Böse erkennend ihm als Feinde gegenüber stehen und als solche ihn bekämpfen, so wie er als Feind der Menschen sich gezeigt hat und ihr Feind ist. Da Gott diese Feindschaft gründet, den Menschen also Haß gegen die Sünde und ihren Urheber einflößt, da das Ganze nach seinem Willen und als Aufgabe für die Men-

schen geschieht; so liegt darin zugleich auch die Zusage göttlichen Beistandes, ein Trost für die Menschen und eine Stärkung zu diesem beständigen Kampfe.

Sodann aber ist noch eine Katastrophe in den folgenden, gleichfalls an Satan, die Schlange, gerichteten Worten Gottes angedeutet:

„Dieser (Vulg. ipsa) wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm nach der Ferse trachten."

Hierin gipfelt sonder Zweifel die Bestrafung des Verführers. So unbestimmt das הוּא ille, ipse, auch immer zunächst ist, indem es sich auf זֶרַע, den Samen des Weibes, zurückbezieht[1]); so ist doch eine für die Schlange verderbliche Katastrophe damit in Aussicht gestellt. Der Weibessame wird ihr den Kopf, den Sitz ihres Lebens und ihres Giftes, zertreten, während sie im Kampfe nicht im Stande sein wird, den Sitz des Leben zu treffen; sondern nur die Ferse verwunden, somit keinen gefährlichen Nachtheil zufügen kann.

Wer ist dieser Schlangentreter? Sind es sämmtliche Nachkommen des Weibes oder nicht? Der Ausdruck זֶרַע hat gewöhnlich collective Bedeutung und bezeichnet Nachkommenschaft, Nachkommen, auch Gattung, Geschlecht in gutem und bösem Sinne. Es bezeichnet auch einen einzelnen Nachkommen, so Gen. 4, 25; 15, 3; 21, 13. 1. Sam. 1, 11.

Im ersten Satzgliede ist das Weib und sein Same entgegengesetzt der Schlange und ihrem Samen, und da das Letztere zu beziehen ist auf den Teufel und die Teufelsbrut, d. i. die geistigen Kinder des Teufels; so wird auch das Weib und sein Same zu beziehen sein auf Eva und ihre Nachkommen. In dem letzten Satzgliede stehen aber nicht mehr das Weib und sein Same gegenüber der Schlange und ihrem Samen; sondern die Katastrophe, welche der Schlange so verderblich sein wird, läuft aus in einem Einzelkampf zwischen der Schlange und dem זֶרַע. Somit ist הוּא unbestimmt und die Möglichkeit einer neuen Beziehung über den Literalsinn hinaus vorhanden, daß nämlich ein Einzelner aus der Nachkommenschaft des Weibes der Schlangentreter sein werde.

[1]) Vgl. Reinke Beiträge zur Erklärung des A. T. 2. Bd., Münster 1853. S. 242 ff., welcher in der daselbst befindlichen exegetisch-historischen Abhandlung: Ueber [illegible] protevangelium 1. Mos. 3, 15, mit Gründlichkeit den ganzen Gegen[illegible]stand [illegible]at.

In dieser Unbestimmtheit hält sich diese erste Offenbarung. Der Zweck, warum sie gegeben ward, den Menschen eine Aussicht auf einstige Rettung zu geben, konnte damit schon erreicht und späteren Offenbarungen vorbehalten werden, nähern Aufschluß zu geben. Die vorhandene Dunkelheit in Betreff der Art und Weise der Errettung des Menschengeschlechts hängt mit der nachweisbaren Oekonomie der Offenbarungsmittheilungen überhaupt und der messianischen insbesondere zusammen. Sie zeigt sich auch noch in den Offenbarungen an Abraham (Gen. 12, 3; 22, 18), durch dessen Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Dieselbe Verheißung wird wiederholt an Isaak, Gen. 26, 4, und an Jacob, Gen. 28, 14. Durch den Samen Abrahams, Isaaks und Jacobs sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. Ob dies eine Nachkommenschaft, oder Ein Nachkomme sein sollte, war noch verhüllt. Der Apostel Paulus spricht von den Verheißungen, welche dem Abraham gegeben wurden, und bemerkt: der Same beziehe sich nicht auf Viele, sondern auf Einen, und sei Christus (Gal. 3, 16. 19). Dies war aus dem Wortlaute, in welchen die Verheißungen gefaßt waren, damals als sie gegeben wurden, noch nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Erst dem sterbenden Jacob wurde der Schleier gelüftet, und er weissagte den Friedensbringer Schiloh in der Offenbarung als Einen. Von da an, im Fortschritte der Offenbarungen, enthüllt sich der Eine, der Retter, aber auch jetzt nur successive. Denn ob er ein bloßer Mensch sein werde, was schon im Protoevangelium in der Unbestimmtheit der Fassung als Same des Weibes offen gelassen war; oder ob er mehr als Mensch, neben dem Menschen auch noch ein Höherer sein werde, dies war dem Moses, als er von dem Propheten der Zukunft sprach, Dt. 18, 15 ff., und dem Bileam Num. 24, 17 ff. noch nicht geoffenbart; sondern diese Offenbarung enthüllte sich erst dem David, nachdem die Messiasoffenbarung soweit fortgeschritten war, daß es feststand, der Messias werde aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamme Juda und aus dem Geschlechte Davids kommen.

Wir sind demnach wohl berechtigt, neben dem in der Stelle Gen. 3, 15 zunächst sich bietenden Literalsinne, wie dies bei einer großen Zahl von prophetischen Weissagungen nachweisbar und für unsere vorliegende Stelle auch durch die Quelle, durch welche uns Gottes Wort als solches

erſchloſſen wird, verbürgt iſt [1]), noch einen höhern Sinn anzunehmen, wornach der wahre Schlangentreter der Erlöſer, der Meſſias iſt. Den Stammeltern war dieſe Bedeutung der Worte Gottes, wenn nicht eine höhere Erleuchtung hinzutrat, für deren Annahme in der h. Schrift aber kein Haltpunkt gegeben iſt, noch nicht bekannt. Aber ein Troſt in ihrer durch die Sünde entſtandenen unglücklichen Lage mußte ihnen durch die gebotene Ausſicht auf einſtige Hilfe wie auf Beiſtand Gottes in dem von nun an beſtehenden Kampfe mit dem Satan durch den Inhalt des Gotteswortes entſtehen; ſo wie ſie auch dadurch gekräftigt wurden, die nunmehr nach dieſen Troſtesworten erſt für ſie (Gen. 3, 16—19) folgende Strafſentenz zu vernehmen, ohne der Muthloſigkeit und Verzweiflung anheimzufallen. Und wie eine That, bevor ſie eintritt, ſchon durch die feſte Erwartung und die den Glauben zur Grundlage habende Hoffnung wirkſam ſein kann; ſo zeigt auch die nunmehr folgende Geſchichte des Menſchengeſchlechts, daß die ihnen aus dem Paradieſe mitgegebene Hoffnung bei dem nunmehr folgenden Kampfe mit dem Böſen für einen Theil der Menſchen nicht ohne Frucht war; indem dieſe, die Kinder Gottes, der Sünde widerſtanden und die Hoffnung auf eine beſſere Zukunft feſthielten, und zwar Einzelne in dem Grade, daß ſie, wie Lamech (Gen. 5, 29), den Troſt ſehr nahe glaubten; oder in einer Vollkommenheit, daß ſie verdienten Träger der Verheißung zu werden und die Hilfe Gottes ganz beſonders in ihrem Leben zu erfahren; andere ſogar, wie z. B. Henoch und ſpäter Elias, ganz außerordentlicher Begnadigung gewürdigt zu werden.

Im Allgemeinen aber zeigte ſich, nachdem die Stammeltern außerhalb des Paradieſes auf den Schauplatz der Geſchichte getreten, das durch den Sündenfall gekommene Böſe verderblich in ihren Nachkommen. Ausgerüſtet mit einer richtigen Gotteserkenntniß, wornach ſie Gott als ihren Schöpfer, Herrn und Erhalter, als heilig, gerecht und gütig, der die Sünde verabſcheut und das Gute liebt, erkannt und erfahren hatten, waren ſie in ihre neuen Verhältniſſe eingetreten und fühlten ſich in Verbindung mit Gott; wie denn Eva, als ſie ihren erſten Sohn gebar (Gen. 4, 1), Gott als den Herrn des Lebens ausdrücklich anerkennt, und desgleichen bei der Geburt des Seth die ihr gewordene Tröſtung und Liebe

---

[1]) Den Traditionsbeweis ſehe man bei Reinke a. a. O.

preist (Gen. 4, 25). Auf dasselbe weisen hin die Opferhandlung des schlechten Kain und des guten Abel, so wie Lamechs, des fünften Nachkommen Kains, Ausspruch, als er einen Mord begangen hatte (Gen. 4, 23. 24.).

Aber auf dieser geistigen Höhe, gestützt auf diese primitive Gotteserkenntniß, vermochten sich doch nur wenige Nachkommen Adams zu erhalten. Die Sünde zeigte sich in ihren Folgen und gar viele Adamiten, des beständigen Kampfes gegen das andrängende Böse müde, beugten sich unter das Joch der alten Schlange, und mit dem Hinschwinden guter Sitten verlor sich auch die wahre, richtige Gotteserkenntniß. Wie früh dies geschehen, dafür haben wir Gen. 4, 26 einen Anhalt. Zur Zeit des Enos, eines Sohnes des Seth, begann man den Namen Jehovahs zu verkündigen [1]). 235 Jahre nach Adam wurde Enos geboren. In diesem kurzen Zeitraume, wo Adam noch lebte, muß doch die Verehrung Gottes und somit auch die richtige Gotteserkenntniß in einem Grade unter den Sethiten abgenommen haben, daß die h. Urkunde die Bemerkung macht, man habe damals mit der Verkündigung Jehovahs begonnen, und damit auf ein entstehendes Prophetenthum hinweist, welchem später Henoch und Noah angehörten [2]). Die Kainiten waren schon vorher Gott fremd geworden. Ihr Stammvater Kain war nach vollbrachtem Brudermorde hinweggegangen vom Angesichte Jehovahs (Gen. 4, 16) und der Kainite Lamech kannte in Gott nur noch einen an Härte zunehmenden Bestrafer des Bösen. Ein Symptom des fortschreitenden Uebels zeigt sich auch in der Notiz über denselben Lamech, daß er zwei Frauen genommen, wodurch er als der Urheber der gegen Gottes Ordnung eingeführten Vielweiberei indirekt bezeichnet wird.

In zehn langen Generationen, von Adam bis Noah, war das Uebel ins Unermeßliche fortgeschritten. Nur noch bei Noah und seiner Familie hatte sich die wahre Erkenntniß und Verehrung Gottes erhalten. Die Gesammtheit der Menschen aber war, seit sich die Sethiten mit den Kainiten verbunden, ein von Gott gekehrtes, und sittlich verwildertes Menschengeschlecht, und da der Mensch erfahrungsmäßig in dem Maße, wie

---

1) Ueber die Bedeutung des Wortes קָרָא vgl. Exod. 33, 10.

2) Vgl. 2. Petr. 2, 5.

er sich von Gott entfernt, der Gewalt des Bösen, und damit dem Irrthum anheimfällt; so ist es kaum einem Zweifel unterworfen, daß zu der Zeit des Enos der Götzendienst bereits entstanden war, und daß dieses in dem Gegensatze, Gen. 4, 26. auch angedeutet ist[1]).

§. 8.

Bisher haben wir ganz auf dem Boden der h. Geschichte die Belehrung über den Ursprung der Sünde in der Welt, ihre Folgen und die göttliche Verheißung des Heilmittels in dem Erlöser zu erkennen gesucht. Auch ist eine andere weiter führende Quelle für das Geschichtliche dabei nicht vorhanden. Der Uebertritt der Stammeltern aus dem Paradiese auf die mit dem Fluche behaftete Erde, die unseligen Folgen des Sündenfalls und die trostreiche Verheißung des Messias waren aber so bedeutende Ereignisse in dem Leben der ersten Eltern, daß bei ihren Nachkommen die Erinnerung daran so zu sagen mit jedem Schritte und Tritte auf der Erde dargeboten war. Darum ist es sehr begreiflich, wenn wir, während die, welche Gott nicht vergaßen, in dem ihnen geoffenbarten Lichte wandelten und dieses ihnen auch ein Leitstern zum Heile war, auch in den Ueberlieferungen der von Gott abgewendeten Geschlechter noch einzelnen Trümmern der Gottesoffenbarung und Spuren der frühern Erkenntniß von dem Sündenfalle und der trostreichen Verheißung der Erlösung begegnen; wir meinen die in den Ueberlieferungen mancher alten Völker und Stämme erhaltenen Nachrichten über einen ehemaligen glücklichen Urzustand der Menschen nebst den mannichfach geformten Erzählungen über die Art und Weise, wie die Menschen in schlimmere Verhältnisse gerathen seien. In diesen religiösen Mythen sind daneben auch Andeutungen über den Sündenfall und selbst über die Aussicht auf Rettung erhalten, welche je nach ihrer Beschaffenheit und Verbreitung einen Schluß auf uralte Ueberlieferung und somit auch eine Vergleichung mit dem in der h. Geschichte Ueberlieferten gestatten.

Solche Ueberlieferungen, auf welchen theilweise der alte heidnische Volksglaube beruhte, finden sich wohl auch bei den Dichtern und Philosophen; jedoch selten ohne bedeutende Umbildung, so daß das traditionell

---

[1]) Vgl. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums. Augsbg. 1858. S. 387.

Alte nur mit Vorsicht, und nicht ohne Anschluß an den alten Volksglauben selbst, und zwar durch Umfrage bei mehreren, ja möglichst vielen Völkern, festzustellen ist. Erschwert wird das Ganze noch dadurch, daß die alten Mythen über den Ursprung der Menschen, über ihre ursprünglichen und nachherigen Verhältnisse, vielfach nach irrigen Ansichten über den Ursprung der Welt umgebildet und durchgängig mit kosmogonischen Mythen verbunden und von diesen durchdrungen sind. In den Hellenischen Mythen z. B. sind Götter und Menschen Eines Geschlechts. Die Götter sind unsterbliche Menschen, und die Menschen sterbliche Götter. Beide, Götter und Menschen, sind nicht von Ewigkeit; sondern im Verlauf eines kosmogonischen Entwickelungsprocesses entstanden, so daß die Erde die Mutter der Götter und der Menschen ist. So geschieht es denn, daß in einzelnen Darstellungen die ersten Menschen selbst als Götter an der Spitze der Schöpfungsentwickelung stehen, und daß Göttern zugelegt wird, was sich auf den Urmenschen bezieht, aus welchem durch Emanation Menschen und selbst Götter hervorgehen. Bald gehört der erste Mensch dem Göttergeschlechte an, der auf Befehl eines höheren Gottes die Menschen bildet, entweder durch Hervorgehen aus sich selbst, oder indem er sie aus Erde bildet und ihnen vom göttlichen Wesen mittheilt. Bald erscheinen die Menschen als Abkömmlinge von Wesen, welche sich gegen den höheren Gott empörten. Im Zusammenhange mit jenen kosmogonischen Ideen erscheinen der Urmensch und das erste Weib in verschiedenen Mythen als geschlechtslos und unsterblich, in verschiedenen Benennungen und Beziehungen zu den Göttern. Eine Folge hiervon ist eine verschiedene Gestaltung der Mythen über die ersten Wohnsitze der Menschen und ihren Urzustand daselbst.

Beginnen wir nach dieser Vorerörterung mit den Ueberlieferungen über den Urzustand der Menschen; so zeigt sich eine wesentliche Uebereinstimmung derselben mit der biblischen Darstellung darin, daß sie die ersten Menschen in den glücklichen Verhältnissen der goldenen Zeit, und zwar bedingt durch ihren ersten Wohnsitz und ihren Verkehr mit den Göttern darstellen.

Uebereinstimmend in dieser Beziehung ist die griechische Sage von dem goldenen Zeitalter, wie dasselbe Hesiod (Op. et dies v. 108 ff.) schildert, mit der römischen nach der Darstellung Ovids (Metamorph.

I. 89 ff.). Die Menſchen lebten unter ihrem Könige Kronos oder Saturn eine glückliche, ſorgenloſe und ſchmerzensfreie Zeit. Die Erde gab ohne Arbeit reichliche Frucht, und dieſer Zuſtand währte bis Kronos, der im Himmel im Verkehr mit den Göttern lebende Urmenſch, durch Zeus in den Tartarus geſtürzt wurde, worauf das ſchlechtere ſilberne Zeitalter ſeinen Anfang nahm.

Die Indier haben die Sage von dem glücklichen Zeitalter der erſten Menſchen in ihren älteſten Religionsbüchern. In den Geſetzen Manu's iſt gelehrt, daß die Menſchen im erſten Zeitalter glücklich und ohne Krankheit vierhundert Jahre lang lebten. Nachher wurde das Leben kürzer, und im vierten Zeitalter kam die Verſchlechterung der Menſchen [1]).

Nach dem Aveſta iſt Yima, Sohn des Vivaghao, der König des goldenen Zeitalters. Nach Ahura-Mazdas (Ormazds) Aufforderung machte er die Welt weit und glücklich, und bildete eine mit Ahura-Mazda in ſtäter Beziehung ſtehende Gemeinſchaft. Zur Fortführung des vollkommenen Lebens und zur Bewahrung vor bevorſtehenden Uebeln, richtete Yima auf Ahura-Mazdas Befehl einen beſonderen Ort ein, als glücklichen und friedlichen Aufenthalt [2]).

Nach der germaniſchen Mythe ſtammen die Menſchen von den Göttern, den Aaſen, und lebten mit ihnen während des Goldalters auf dem Idafelde zuſammen.

Nach der egyptiſchen Mythe beſtand das goldene Zeitalter unter Oſiris, dem erſtgebornen Sohne des Seb (Saturn), und deſſen Gemahlin und Schweſter Iſis, den beiden Göttern, unter deren Herrſchaft bis zum gewaltſamen Tode des Oſiris die Menſchen glücklich lebten [3]).

Bei anderen Völkern iſt die Nachricht von dem Urzuſtande der erſten Menſchen vorzugsweiſe abhängig von ihrem Wohnſitze, welcher bald ein Berg, bald eine Inſel iſt. Daß dieſe Urwohnſitze gewöhnlich auf die Urheimath der Völker hinweiſen, welche dieſe Mythen beſitzen, iſt eine von H. Lücken durch eine Reihe von Beiſpielen nachgewieſene Bemerkung [4]).

Die Indier haben die Sage von dem Weltberg Merus, von deſſen

---

1) Lois de Manou ed. A. L. Deslongchamps. Paris 1833. p. 19. 461.

2) Spiegel Aveſta, Vendidad S. 7. 69. 70. 73. Yaçna S. 69. 70.

3) Diodori bibl. hist. I. c. 14.

4) H. Lüken, die Traditionen des Menſchengeſchlechts. Münſter 1856. S. 62 ff.

Spitze vier Ströme ausgehen und wo der Baum der Unsterblichkeit wächst. In ihren ältesten Religionsbüchern ist Merus die Wohnung Wischnu's, wohin durch Wissenschaft die Menschen gelangen [1]). — Bei den Persern ist dieser Weltberg der Alburj, wo das Haoma gedeiht, von welchem die Menschen der ersten Zeit aßen.

Die Chinesen kennen gleichfalls einen Weltberg, Kuen-Lun, in dessen Mitte sich ein Garten an der verschlossenen Himmelsthüre befindet. In diesem Garten befindet sich auch die Quelle der Unsterblichkeit und der Baum, von dessen Frucht die Erhaltung des Lebens abhängt.

Eine Ueberlieferung der Mexicaner versetzt das Paradies auf einen Berg, wohin der erste Mensch gegangen war, den Trank der Unsterblichkeit zu holen.

Bei den Egyptern war der paradiesische Wohnsitz eine Insel, zugleich aber auch ein steiler Berg in Arabien, ihrer Urheimat, mit ewig blühenden Bäumen und nach allen Weltgegenden hin fließenden Quellen. Dies ist der Geburtsort des Osiris und seiner Gemahlin und Schwester Isis, welche mit den Menschen das glückliche Zeitalter durchlebten, bis Osiris sich auf Reisen begab und dann in die Gewalt des Dämons Typhon fiel.

Bei den Griechen ist der Atlas der Weltberg, ein Götterstz, wo sich der von einem Drachen bewachte Garten der Hesperiden mit dem goldene Früchte tragenden Wunderbaume befindet [2]). Aehnlich ist bei den Germanen Asgard, die Aasenstadt, mit dem Weltbaume Ydrasill ein Götterstz, zu welchem in der ersten Zeit die von den Aasen stammenden Menschen Zutritt hatten.

Sagen von den Inseln der Seligen finden sich noch bei den Phöniziern, den Celten und den Südsee-Insulanern von Tonga (vgl. Lüken a. a. O. S. 69 f.).

§. 9.

Daß die ersten Menschen ursprünglich an einem paradiesischen Wohnorte und in glücklichen Verhältnissen lebten, dies zeigt sich nach den obigen Angaben als Volksglaube bei den alten Völkern, und somit als eine

---

[1]) Vgl. Colebrooke, über die h. Schriften der Indier. Leipz. 1847. S. 121.

[2]) Eine Darstellung dieser Mythe auf einer Münze des Kaisers Antoninus Pius findet sich abgebildet bei Deyling observat. sacrae Lips. 1735. I. p. 1.

welche Speise sich Götter und Titanen in der Urzeit stritten. Nach Manu ist das Böse vom höchsten Gotte selbst geschaffen. Die Verschlechterung der Menschen datirt aber von dem vierten Zeitalter, ohne daß im Manu die Ursache angegeben ist [1]). In den Purana's, auf welche als Urtraditionen über die Schöpfung im Manu selbst verwiesen wird [2]), befinden sich aber noch mancherlei Sagen über die Art und Weise, wie das Uebel in die Menschenwelt kam. Wischnu hatte das Paradies mit dem Amrita und dem Tranke der Unsterblichkeit geschaffen. Um den ersten Menschen zu prüfen, ließ aber Schiwas die Blüthe des Baumes Kaldnir herabfallen. Verführt durch das Weib, welches aus Brahma's Leibe hervorgegangen war, nahm er von der Blüthe und dünkte sich Gott gleich zu sein. Da traf ihn der Fluch: er wurde aus Brahmapatnam, dem Paradiese, in den Abgrund verstoßen; sein Leib wurde Nebel und Finsterniß. So wurden die Hüter des Paradieses vertrieben und verflucht Riesen zu werden.

In Bezug auf das Weib und ihre Theilnahme an dem Sündenfall existiren verschiedene Mythen. Bhawani, die Frau des Schiwas, ist die Mutter des Menschengeschlechts und als Mannweib mit Schiwas vereinigt; sie ist aber auch die Gemahlin Brahma's und Wischnu's. Im Paradiese bekämpfte sie die Schlange, den bösen Dämon Mahishasura, trat seinen Kopf mit dem Fuße und schlug ihm denselben ab. Als gefallene Stamm-Mutter ist sie Kali, d. i. die Herrscherin über das Zeitalter der Sünde. Als Riesenmutter ist sie Diti die Gemahlin des Kassiapa, eines Sohnes des Brahma. Sie verführte ihren Mann und mußte darum die beiden Riesen gebären, welche vor ihrer Geburt gute Wesen waren und im Paradiese wohnten.

Nach der Lehre der Buddhisten war durch den Fall eines Geistes (Tegri) der obersten Region der Mensch entstanden. Einer derselben fand eine Speise, die Erdbutter, aß sie und so verloren sie das Vermögen am Himmel zu wandeln und sanken auf die Erde; so nahm das Uebel seinen Anfang.

Nach den chinesischen Mythen hat die unmäßige Begierde nach Wissenschaft den Menschen ins Verderben gestürzt. Fohi erfand, von einem aus

---

1) Lois de Manou p. 7. 55. 461.
2) Das. p. 111.

der Tiefe hervorkommenden Drachen belehrt, die Wiſſenſchaft von In und Yang, d. i. der Männlichkeit und Weiblichkeit. Als die Urſache des Falles und als erſte Quelle aller Uebel wird das Weib genannt, die Gemahlin und Schweſter des Fohi, welche zu einem verbotenen Baume gegangen und davon gegeſſen habe, weshalb ſie Niu-hoa heißt [1]).

Nach einer andern chineſiſchen Sage war der Menſch ein weißer Sonnenvogel, welcher einſt in dem Luſtgarten der großen Königin einige Blumenknoſpen koſtete. Da gab ihm der geheimnißvolle Vogel, der Hüter des Gartens, einen Stoß mit dem Schnabel, daß er ſtarb. Die Seele des Vogels ging aber in andere Leiber über.

Bei den Egyptern ſcheint ſich eine geringe Spur von dem Sündenfalle erhalten zu haben. Das glückliche Zeitalter der Menſchen unter der Herrſchaft des Oſiris und der Iſis währte bis Oſiris nach ſeinen Reiſen durch Egypten und alle Länder der Erde auf der Heimkehr in die Gewalt ſeines Bruders, des böſen Typhon fiel. Typhon erſcheint als Perſonification alles Schädlichen und Verderblichen in der Natur. Derſelbe überliſtete den Oſiris und ſchloß ihn in einen Sarg. Später aber, nachdem der Leichnam von Iſis in Biblos aufgefunden worden war, wurde er von demſelben Typhon zerſtückelt. Ihn rächte nachher ſein Sohn, der unſterbliche Horus, welcher die Macht des Typhon überwand. Der Gedanke, daß die glückliche Urzeit für die Menſchen durch die Machinationen eines böſen Weſens gegen Oſiris ein Ende genommen, iſt der einzige, welcher in dieſer Mythe klar hervortritt. Allerdings erſcheint auch noch die Giftſchlange mit Mumienleib und Menſchenkopf im Todtenbuche (K. 87) als verachtetes und verwüſtendes Weſen, ferner die Gattin und Mutter Iſis als Schlangenkämpferin; jedoch beides ohne nachweisbaren Zuſammenhang mit dem Sündenfalle [2]).

---

[1]) Lüken a. a. O. S. 93.

[2]) Mehr und tiefere Beziehungen zum Sündenfalle findet Lüken a. a. O. S. 108 ff. in dem Mythus; wogegen M. Uhlemann nur Hiſtoriſches, Aſtronomiſches und Naturhiſtoriſches darin anerkennt. Vgl. Handbuch der geſ. egypt. Alterthumsk. 2 Thl. Leipzig 1857. S. 161 ff. Dagegen findet derſelbe a. a. O. Thl. 4. S. 163 ff. in der egyptiſchen Kosmogonie eine Analogie mit dem moſaiſchen Schöpfungsberichte, welche aber eine Probe der Kritik in keiner Weiſe auszuhalten vermag.

Alljährlich am Feste der Isis in der Stadt Busiris schlugen sich die Männer und die Frauen nach althergebrachter Sitte. Wenn Herodot Bedenken trug, den Grund dieser Sitte, obgleich er ihn kannte, anzugeben; so können wir eine mysteriöse Handlung, ähnlich wie bei der Feier des Dionysus-Zagreus, darin mit Grund vermuthen, nämlich das Andenken an die mit dem Verlust der glücklichen Urzeit verbundenen Leiden der Mutter Isis. Die in Egypten wohnenden Karier verwundeten sich dabei die Gesichter mit Messern [1]).

Mit der egyptischen Sage von der Wanderung des Osiris verwandt ist eine mexikanische Mythe von Quetzalkoatl, dem Könige des goldenen Zeitalters. Diesen trieb der große Geist aus dem Lande der Glückseligkeit, indem er ihm einen Trank gab, der ihn unsterblich machen sollte, welcher ihm aber auch das Verlangen zu wandern einflößte, womit das goldene Zeitalter verschwand und die Erde unfruchtbar wurde.

Nach einer andern mexikanischen Sage wurde das erste Weib von dem Urriesen Xolotl gebildet und hieß Cihuacohuatl, d. i. die Frau mit der Schlange, oder Quilatzli, d. i. die Frau von unserem Fleische. Sie war die Mutter von Zwillingsbrüdern und erscheint in einem Hieroglyphengemälde als ein Weib redend mit einer Schlange. Hinter ihr stehen die Zwillingssöhne, deren verschiedener Charakter durch ihre verschiedene Farbe und Haltung angedeutet wird [2]).

Aus den Sagen der Südamerikaner und der Bewohner der Südsee-Inseln, welche Lüken (a. a. O. S. 122 ff.) mittheilt, und worin das Weib als die Ursache alles Bösen auf der Erde dargestellt wird, heben wir heraus die bei den Tamanachiern in Guiana. Als Amalivaca, der erste Mensch, der mit seinem Bruder Vokki die Welt erschaffen, bei seiner Abreise von seinem frühern Aufenthalte, den Tamanachiern die Unsterblichkeit verheißen hatte, glaubte ein altes Weib der Verheißung nicht, weshalb er ihnen voraussagte, daß sie sterben sollten.

Die Sandwich-Insulaner haben folgende Sage: Etua Rono, der mächtige Gott, auch Rono Akea genannt, der erste König, der noch jetzt im Reiche der Seligen herrscht, lebte zur Zeit des goldenen Zeitalters auf

---

1) Vgl. Uhlemann a. a. O. II. S. 268. Herodot. II. 61.

2) Vgl. Lücken a. a. O. S. 120 f.

den Sandwich-Inseln. Nachdem aber seine Gemahlin mit einem sterblichen Manne von Owhaihi gesündigt hatte, wurde das Glück dieser Inseln zerstört; Rono verließ die Inseln und es entstanden Krieg und Menschenopfer.

Die Germanen besaßen Ueberlieferungen über die Ursache des Verlustes des Goldalters. Auch hier spielt in den verschiedenen Sagen das Weib eine Rolle. Nach der Voluspa herrschte das Goldalter in Asgard bis Weiber kamen aus Yotunheim. Bis dahin lebten Götter und Menschen in Freundschaft, in Ueberfluß und Freude. Die Riesenweiber aber führten Zauberei und dämonische Kunst ein und Odin verstieß nun das böse gewordene Geschlecht. Das Weib, welches hierbei die Hauptrolle spielt, ist Frigga, die Gemahlin Odins, und Odin selbst erscheint als Gott und als Urmensch, der gleichfalls als Zauberer auftritt. Auch in der Edda wird das goldene Zeitalter zerstört durch die Ankunft der zwei Riesenjungfraueu Fenja und Menja, durch deren Zauberei der Frodi-Frieden in der Welt endigte [1]).

§. 10.

Blicken wir zum Schlusse noch auf die griechischen Mythen über das Ende der goldenen Zeit, wo die Götter mit den Menschen in Harmonie und diese in einem glücklichen Urzustande lebten; so steht zwar unbestritten fest, daß der griechische Volksglaube ein Ende der glücklichen Zeit und einen Anfang einer bösen Zeit kennt; dabei ist aber nicht zu verkennen, daß das verbindende Medium sehr verwischt und mit verschiedenen Sagen durchwebt ist, so daß mit einiger Sicherheit weder eine Verschuldung der Menschen, noch weniger eine Sünde der Stammeltern zu erkennen ist. Nichtsdestoweniger sind doch noch einzelne Spuren der Katastrophe vorhanden, welche mit Rücksicht auf den Umstand, daß Götter und Menschen in den Mythen nicht strenge gesondert erscheinen und die Urmenschen auch als Götter aufgeführt werden, einen Schluß auf die Ur-Ueberlieferung gestatten.

Während bei Homer über einen glücklichen Urzustand der Menschen und einen spätern unglücklichen nichts zu entnehmen ist, giebt Hesiod über

---

[1]) Lüken a. a. O. S. 102 f. f.

beide Auskunft. Die Menschen stehen in engster Verbindung mit den Titanen. Als Kronos herrschte war das goldene Zeitalter, wo die Menschen wie die Götter in Freude und Ueberfluß, frei von Mühsal und Kummer, lebten und die Gebrechen des Alters nicht kannten. Mit des Kronos Sturz endete das goldene Zeitalter. In dieser Darstellung erscheint gar keine Schuld auf Seiten der Menschen; sondern sie werden unglücklich durch den Sturz ihres frühern Königs, welcher die Götter nicht wie früher ehrte. Dagegen tritt in der Prometheusmythe ein gewisser Schuldantheil seitens der Menschen hervor. Nach des Kronos Sturz handelte es sich darum, die den Göttern gebührenden Ehren zu ordnen, weshalb diese mit den Menschen zu Mecone versammelt waren. Ihr Vertreter ist hier der Titanide Prometheus, der Sohn des Japetos. Dieser suchte Zeus bei der Opfertheilung zu überlisten. Zeus, darüber gegen die Menschen erzürnt, nahm den geringern Opfertheil, welchen von da an die Menschen auf den Altar brachten. Nun wird diesen von Zeus das Feuer entzogen. Der listige Prometheus verschafft es ihnen wieder; zieht aber dadurch nicht nur sich Strafe zu; sondern bringt auch schweres Verhängniß über die Menschen: denn nun ließ Zeus durch Hephästos ein Weib bilden, ähnlich der indischen Aditi, der Mutter des Varuna [1]), schön von Gestalt und von Aphrodite, Athene, Apollo und Mercur mit allen Gaben der Götter geschmückt, zugleich aber trugvoll im Innern und von glatter Rede. Dieses Weib, die Pandora, erhielt des Prometheus Bruder, der thörichte Epimetheus, von Zeus zum Verderben der Menschen als Geschenk. Epimetheus nahm sie zum Weibe. Pandora lüftete aus Neugierde den Deckel des Gefäßes, welches die Uebel und Plagen barg. Diese entwichen sofort und nur die Hoffnung blieb zurück. So kamen die Uebel unter die Menschen.

In der weiteren Darstellung erscheint als Nachkomme des Epimetheus Deukalion, und als Tochter der Pandora Pyrrha, an welche sich die Fluthsage anlehnt; so daß Prometheus, Epimetheus und Pandora als Urmenschen sich darstellen.

Daß alles dieses nicht rein dichterische Schöpfung des Hesiod gewesen, ist wohl unbestritten. Ein Gedanke tritt aber in dieser Darstellung her-

---

[1]) Vgl. Colebr. a. a. O. S. 123.

vor, nämlich daß durch das Weib das Uebel in die Welt gekommen sei und daß die Menschen, in Verbindung mit den schuldbefleckten Titanen und durch sie verführt, die Götter nicht gebührend geehrt und deshalb gestraft worden seien. Diesen Gedanken halten wir mit Rücksicht darauf, daß er auch in den Mythen anderer Völker sich vorfindet, für alt und der Ueberlieferung entnommen.

Ob auch noch in anderen griechischen Mythen, z. B. über Demeter als Urmutter, welche als Rhea und Themis im Olympe, aber als gefallene Eva, als Persephone in der Unterwelt wohnt; ferner über Latona und Jo, ähnlich wie in den indischen und egyptischen Mythen, Anklänge an das erste Weib und dessen Schicksale vorhanden seien, wie Lüken a. a. O. S. 97 behauptet, dies glaubhaft zu machen, dürfte mindestens sehr schwer sein.

§. 11.

Daß bei den alten heidnischen Völkern alte, im Volksglauben festgehaltene Ueberlieferungen über einen glücklichen Urzustand der ersten Menschen und über den Verlust desselben vorhanden waren, dies ist aus dem oben Mitgetheilten, ungeachtet die Mythen vielfach gestaltet erscheinen, doch unverkennbar zu entnehmen. In wesentlichen Punkten zeigt sich oft eine materiale, bisweilen selbst formale Uebereinstimmung mit der betreffenden Nachricht in der heil. Schrift. Die Verheißung, welche den Stammeltern bei ihrem Austritt aus dem Paradiese gegeben wurde und womit die Messiashoffnung ihren Anfang nimmt, hat sich nicht minder, und zwar wie in der h. Schrift angeknüpft an die Katastrophe, wodurch der Verlust des goldenen Zeitalters herbeigeführt wurde, in einzelnen Spuren von Ueberlieferungen der Heidenwelt erhalten.

In der Prometheusmythe nach Aeschylos trifft mit Prometheus, dem Titaniden und leidenden Urmenschen, die leidende erste Mutter, die verfolgte Jo, zusammen, und erhält von jenem eine ihm von der Titanin Themis gegebene Weissagung, daß aus einer Ehe des Zeus mit einem Weibe ein Sohn kommen werde, welcher der Herrschaft des Zeus ein Ende machen solle. Jo werde von ihrem Wahnsinn befreit, durch Berührung des Gottes einen Sohn empfangen und gebären, den Epaphus. Prometheus aber erhält von Hermes die Prophezeihung, daß er nicht eher erlöst werden solle, bis ein Gott als Stellvertreter seiner Qual

erscheine, bereit für ihn in den Hades zu steigen. In einer weiteren Sage, welche sich an die von der Schlange Pytho verfolgte Latona anlehnt, ist enthalten, daß aus ihrem Samen ein Sohn geboren werden solle, der die Schlange besiegen und tödten werde. Dieser, Apollo, soll am Ende des eisernen Zeitalters wieder kommen, um die erste glückliche Zeit unter Kronos wieder herzustellen. Endlich liegt auch in der Bemerkung Hesiods, daß in dem Gefäße, welches Pandora öffnete, die Hoffnung zurückblieb, ein Hinweis auf den Eintritt einer bessern Zeit für die Menschen.

In den Mythen, welche die Befreiung des Prometheus durch Herakles, die Zurückführung der Ceres durch ihren Sohn Dionysos, der Proserpina durch Theseus melden, in den germanischen Sagen von der Erlösung der Schildjungfrau Brunhilde durch Siegfried, nachdem er den Drachen getödtet und den goldenen Hort gewonnen; ferner von der Wiederherstellung der Goldzeit durch Vidar, welcher den Fenrirswolf tödtet; in der indischen Mythe über die Befreiung der Sita durch Rama, scheinen gleichfalls die Erwartungen, daß der Bann, welcher durch das böse Princip auf die Urmutter gekommen, gelöst werden solle, verhüllt zu sein. Alexander d. Gr. auf seinem Zuge nach Indien suchte die Erwartung einer bessern Zeit politisch auszubeuten. Er erhält daher in der erythräischen Sibylle (Sibyll. lib. III. v. 383) den Beinamen unechter Sohn des Kronos. Virgil erwartet im augustischen Zeitalter die Erscheinung des himmlischen Kindes, welches die von der cumäischen Sibylle geweissagte goldene Zeit zurückbringen werde (Eclog. IV.).

Nach der egyptischen Mythe soll der von Typhon getödtete Osiris, der Gemahl der Mutter Isis, einstens wieder zurückkehren und als Herr der Erde den Segen der glücklichen Urzeit zurückführen. Horus aber, der unechte Sohn des Osiris, wird die Schlange Python binden und tödten, und so die Wendung zum Guten herbeiführen, d. i. die Rückkehr des Osiris ermöglichen. Mit Rücksicht auf diese Sagen gab sich Antonius für den wiedergeborenen Osiris und die Kleopatra für die Mutter Isis aus [1]).

Nach einer indischen Mythe wird Krischna durch den Pfeil einer Schlange an der Sohle des Fußes verwundet. Er aber zertritt der

1) Lüken a. a. O. S. 333 f. Stieselhagen S. 538.

Schlange den Kopf. Kriſchna iſt eine Avatara des Wiſchnu. Der Mutter Diti war nach ihrem Falle geweiſſagt worden, daß aus ihrem Geſchlechte ein Sohn abſtammen ſollte, welcher als Rächer an den böſen Rieſen auftreten werde. Der reinen Aditi, dem aus aller Götter Weſen gebildeten Weibe, war prophezeit, Wiſchnu ſelbſt werde ihr Sohn werden, um die böſen Rieſen zu bewältigen [1]).

Nach der perſiſchen Sage weiſſagte der ſterbende dem Urſtiere entſproſſene Urmenſch Gayomard dem Ahriman deſſen Beſiegung durch die Menſchen. Ormazd ſelbſt aber ſagte dem Genius Goſchorun, daß der Menſch geſchützt werde für eine Erde und eine Zeit, wo Ahriman keine Macht haben werde. Und ſo erwarteten die Perſer den Sieger Soſioſh, den von drei Jungfrauen empfangenen, von der Quelle gezeugten Nachkommen Gayomards, welcher die böſen Geiſter und alle ihre Anſchläge vernichten werde [2]).

Im Minokhired heißt es: Ahriman hat einen Vertrag auf 9000 Jahre in der unendlichen Zeit mit Ormazd geſchloſſen, bis dieſe zu Ende ſind, kann nichts geändert werden. Wenn aber die 9000 Jahre zu Ende ſind, wird Ahriman abnehmen, Çrosh, der Reine, wird den Dew Khasm (Aeshma) erſchlagen, Mihr, Zrvana-Akarana, das himmliſche Geſetz, welche Niemanden haſſen, Bakht, Bakho-bakht werden die ganze Schöpfung Ahrimans und zuletzt auch den Dämon der Begierde erſchlagen [3]).

Die Chineſen erwarten einen großen Heiligen, der im Abendlande erſcheinen ſoll. Confucius ſoll dieſe Weiſſagung gegeben haben. Aber die Ueberlieferung iſt älter, da zur Zeit des Confucius die Sekte der Tao-ße glaubte: ihr Stifter Lao-kium habe den Trank der Unſterblichkeit wieder verſchafft. Nach altem Glauben ſoll ein Held Kiunthe erſcheinen, der Alles im alten Glanze wiederherſtellen werde [4]). Die Einwohner Inſel O-Waihi glaubten zur Zeit, als Cook daſelbſt landete, ihr Gott

---

1) Stieſelhagen a. a. O. S. 537. Lüken a. a. O. S. 316 f.

2) Lüken a. a. O. S. 313 ff. Auch im Aveſta erſcheint Soſioſh öfters als der, welcher die Ahnenreihe der Reinen von Gayomard an abſchließt, vgl. Khorda Aveſta bei Spiegel III. S. 231. 240.

3) Spiegel Aveſta Bd. 2. S. 218.

4) Lüken a. a. O. S. 330 f.

Rono sei wiedergekommen: denn sie bewahrten die Sage, daß Rono, der König des goldenen Zeitalters, wegen eines Vergehens seiner Gemahlin in einem Kahne nach dem Paradieslande Haiti gegangen sei, aber geweissagt habe, er werde auf einer reichen schwimmenden Insel zurückkehren [1]).

Die Mexikaner glaubten an die Rückkehr ihres Stammvaters und Gottes Quetzalcoatl, welcher ihnen bei seiner Entfernung geweissagt hatte, er werde wiederkommen und das frühere Glück wiederherstellen. Darum hielten sie die Spanier unter Cortez für die Abgesandten ihres Urkönigs. Eine ähnliche Sage besaßen die Peruaner über ihren Inka Virakocha, weshalb sie die Spanier unter Pizarro als Copak Virakocha begrüßten.

Nach diesen vorhandenen Ueberlieferungen können wir uns dem Resultate, welches Lüken a. a. O. S. 351 am Abschlusse seiner Mittheilungen zusammenfaßt, im Ganzen und in der Sphäre unseres Gegenstandes wohl anschließen, daß nämlich das ganze Heidenthum in der alten und neuen Welt, eine aus der Urzeit des Menschengeschlechts stammende Prophezeihung besaß, wornach am Ende eines langen Zeitraums das nach dem Aufhören des glücklichen Zeitalters eingetretene eiserne, verderbte Zeitalter beendigt werden solle. Die neue Aera werde durch einen Helden, welcher bald als Sohn des ersten Weibes, bald als der Urmensch oder erste König selbst, geschildert wird, und welcher dem Urheber des Unglücks, dem bösen Dämon das Haupt zertreten soll, herbeigeführt werden.

Die alte Ueberlieferung ist allerdings durch mancherlei Beigaben vielfach verdunkelt; sie tritt aber auch wiederum in einzelnen Zügen klar hervor, so in dem Antheile, welchen das Weib, wie an dem Falle, so auch an dem Kampfe mit der Schlange und an der Erlösung nimmt; ferner in dem Erlöser als dem Bekämpfer der Schlange und Zurückbringer der paradiesischen Zeit nebst den Gütern der Urzeit, und endlich in dem endlichen Schicksale des Urhebers des Unglücks.

Wie Horus, Krischna und Tistrya als Schlangenkämpfer erscheinen, wobei ihre Thaten als schon vollbrachte dargestellt sind; so sind auch in anderen Mythen Helden die Vorbilder der Befreiung, z. B. in den Sagen von Apollo, Herakles und Siegfried. Freilich machen nicht alle von

---

1) Lüken a. a. O. S. 348 f.

dieſen Mythen gleichen Anſpruch auf ein nachweisbares hohes Alter. Schon die Beſchaffenheit der Mittheilungen im Manu, im Aveſta und in den egyptiſchen Religionsurkunden, welche in der Regel nur Vorſchriften, Bekenntniſſe, Lobpreiſungen und Gebete enthalten, ſchließt directe und ausführliche Darlegungen, wie ſie in den Sagen hervortreten, größtentheils ganz aus; theilweiſe aber geben ſie doch daneben hergehenden Mythen über den Urſtand ausdrücklich Raum, wie z. B. im Manu auf die Puranas, als Legenden über die Schöpfung und andere Urtraditionen, hingewieſen iſt.

II.

Die Paſtoralbriefe des heil. Apoſtels Paulus.

§. 1.

Drei Briefe des Apoſtels Paulus, nämlich zwei an Timotheus und Einer an Titus, führen den Namen Paſtoralbriefe, eine Bezeichnung, welche im chriſtlichen Alterthum auf dieſe Schriften nicht angewandt wurde; ſondern der neueren Zeit angehört, die jedoch ſowohl den allgemeinen Charakter dieſer Briefe, als auch ihren ſpeziellen Inhalt paſſend andeutet und älteren analogen Benennungen nachgebildet iſt. So werden im Schriftcanon des muratoriſchen Fragments dieſe Briefe genannt: epistolae in honorem ecclesiae catholicae, in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae. Bei Tertullian adv. Marc. V, 21 heißen ſie: litterae de ecclesiastico statu compositae. Die von dem der apoſtoliſchen Zeit nahe ſtehenden Hermas verfaßte Schrift, worin die Kirche perſonificirt in Viſionen, ſodann der Engel in Geſtalt eines Hirten in Geboten und Gleichniſſen lehrt, hatte allgemein den Namen ποιμήν, pastor. Die dem ravenniſchen Biſchof Johannes gewidmeten Unterweiſungen des Papſtes Gregor I. führen den Namen regula pastoralis. Ebenſo heißt eine Schrift des h. Carl Borromäus pastorum instructiones.

Dieſe drei Paſtoralbriefe, welche im neuteſtamentlichen Canon unmittelbar aufeinander folgend nach den Theſſalonicherbriefen und an zweitletzter Stelle der ſämmtlichen pauliniſchen Briefe ſtehen, haben zunächſt das Eigenthümliche, daß während die übrigen Briefe dieſes Apoſtels, mit Ausnahme des kleinen Briefes an Philemon, an beſtimmte chriſtliche Gemeinden, oder, wie der Epheſer- und Hebräerbrief, als encycliſche Schreiben an mehrere Gemeinden gerichtet ſind, dieſe als erſten Leſer

jedesmal eine bestimmte Person und zwar in oberhirtlicher Stellung, an der Spitze einer Metropole oder Diöcese aufweisen. Timotheus und Titus sind diese Personen, zwei Männer, welche nach Ausweis der quellenmäßigen Geschichte jener Zeit Freunde, Gehilfen und mehrjährige Mitarbeiter des Apostels Paulus waren und dessen ganzes Vertrauen besaßen. Hierdurch unterscheiden sich diese Briefe wesentlich von den übrigen pauliniſchen und überhaupt von allen apostolischen Sendschreiben. Denn da die Apostel in ihren Briefen, welche sie an Gemeinden schrieben, sich inhaltlich der Fassungskraft der Leser anbequemten und selbst formal eine besondere durch die jedesmaligen Umstände gebotene Haltung beobachteten; so ist es naturgemäß, wenn Inhalt und Form der Schreiben sich modificiren, sobald solche Sendschreiben an vertraute Freunde und Mitarbeiter am Evangelium gerichtet werden. Diesen Unterschied gewahren wir auch in diesen Briefen und wir machen schon jetzt hierauf aufmerksam, weil die Beachtung dieses Umstandes geeignet ist Schwierigkeiten in denselben zu erklären und zu lösen.

Ein anderer Unterschied dieser Briefe in ihrem Verhältniß zu den übrigen Sendschreiben des Apostels Paulus betrifft die Auswahl des Gegenstandes der Erörterung. Aus Belehrungen und Ermahnungen sind sämmtliche pauliniſche Briefe, wie auch die der übrigen Apostel, welche Briefe hinterlassen haben, zusammengesetzt. In den Pastoralbriefen beziehen sich aber diese Belehrungen und Ermahnungen speciell auf die Verwaltung des geistlichen Amtes, auf das was und auf die Art und Weise wie zu lehren, wie zu ermahnen und die Kirche zu verwalten sei. So bilden diese Briefe, wenn man einige Stellen in den Evangelien und in einigen apostolischen Sendschreiben ausnimmt, die ältesten und zwar apostolischen Pastoral-Anweisungen, in anderer Beziehung die Anfänge und die Grundlage des canoniſchen Rechtes. Daneben gestatten sie Blicke in die apostolisch-kirchlichen Einrichtungen und geben Belehrungen über urkirchliche Zustände, sowie Auskunft über die Entstehung der feindlichen Gegensätze innerhalb der Kirche Christi.

§. 2.

Das christliche Alterthum hat daran, daß diese Briefe vom Apostel Paulus herrühren, nie gezweifelt. Die h. Väter und Kirchenschriftsteller,

von den Tagen des römiſchen Biſchofs Clemens an, betrachteten und gebrauchten dieſelben als heilige Urkunden und Quellen des chriſtlichen Glaubens, chriſtlicher Sitte und kirchlicher Einrichtung. Widerſpruch gegen ſie wurde vereinzelt nur von Solchen erhoben, welche außerhalb der Kirche ſtanden. So hatten Baſilides, Marcion und die Valentinianer die Paſtoralbriefe verworfen, Tatian hielt nur den Titusbrief für ächt[1]). Der Grund dieſer Stellung der Häretiker zu den Paſtoralbriefen beruhte, wenigſtens in dem früheſten Stadium, nach den Aeußerungen des alexandriniſchen Clemens, des Origenes und Hieronymus, auf dem dogmatiſchen Inhalte der Briefe und auf den Aeußerungen, welche darin gegen die Häreſien vorkommen. Auf das Urtheil der katholiſchen Kirche konnten dieſe Zweifel der Häretiker, welche unter ſich ſelbſt in dieſem Punkte nicht übereinſtimmten, wie denn z. B. Heracleon und Theodot die Paſtoralbriefe als ächte gebrauchten[2]), keinen Einfluß üben. Im Canon der lateiniſchen Kirche, nach dem muratoriſchen Fragmente, erſcheinen ſie als unbezweifelte Schriften des Apoſtels Paulus. Gleiche Geltung hatten ſie in der ſyriſchen, antiocheniſchen und alexandriniſchen Kirche des zweiten Jahrhunderts. Euſebius rechnet dieſe Briefe zu denen, welche in Betreff ihres apoſtoliſchen Urſprunges keinen Widerſpruch erfuhren. Gleiche Würdigung erhalten ſie bei Athanaſius, Cyrillus von Jeruſalem, Philaſtrius, Epiphanius, Hieronymus, in den apoſtoliſchen Conſtitutionen und in den Canones der Concilien von Laodicea v. J. 364, und von Carthago v. J. 397. So blieb es auch in der ganzen chriſtlichen Zeit bis zu Anfang dieſes Jahrhunderts, wo von proteſtantiſchen Gelehrten Zweifel gegen die Aechtheit der Paſtoralbriefe auf's Neue angeregt wurden. Vorausgegangen waren allerdings Erörterungen über die Zeit der Abfaſſung dieſer Schreiben, woran ſich ſchon die alten Ausleger: Theodoret, Euthalius, Chryſoſtomus, Beda, Baronius und Andere betheiligten. Auch Handſchriften und Verſionen zeigen in ihren Nachſchriften, daß man ſich mit dieſem Gegenſtande befaßte. Aber dieſe Alle beſchäftigten ſich ledig-

---

1) Tertull. contra Marc. V. c. 21. Clem. Alex. Strom. II. c. 11. p. 457. ed. Pott., Orig. Commt. in Matth. Tr. XXXV n. 117. Hieron. comment. in epist. ad Titum praef.

2) Clem. Alexdr. Strom. IV. c. 9. p. 596 u. Fragm. p. 982 ff.

ch mit der Aufgabe, die Pastoralbriefe nach der Zeit ihrer Entstehung ichtig zu bestimmen, ohne die Aechtheit derselben in Frage zu stellen. Zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts ging jedoch Fr. Schleiermacher einen Schritt weiter und suchte in einer kleinen Schrift: „Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an Timotheus, Berlin 1807," zu beweisen, daß dieser Brief nicht vom Apostel Paulus herrühre. Dabei unterstellte er die beiden anderen Pastoralbriefe als ächt und entnahm gerade aus ihnen die bedeutendsten Argumente zur Unterstützung seiner Behauptung. Ueber die historischen Beweisgründe, welche für den ersten Brief an Timotheus vorhanden sind, ging er flüchtig genug hinweg, beschäftigte sich dagegen besonders mit den Spracheigenthümlichkeiten des Briefes. Hier fand er nicht wenige Ausdrücke, welche entweder in den Schriften des neuen Testamentes überhaupt sich nicht vorfinden, oder die doch in den übrigen Schriften des Apostels Paulus nicht weiter vorkommen. Auch glaubte er Spuren eines späteren Sprachgebrauches in einzelnen Ausdrücken, z. B. θεός σωτήρ, γενεαλογίαι, ὑποτύπωσις und anderen, gefunden zu haben. Dabei hielt er den ganzen Brief für geschichtlich unbegreiflich und des Apostels selbst nicht würdig.

Mit der Widerlegung dieses Angriffes auf die Aechtheit des ersten Timotheusbriefes beschäftigte sich zuerst H. Planck. In seinen „Bemerkungen über den ersten paulinischen Brief an den Timotheus, Göttingen 1808," entwickelte er sorgfältig und mit exegetischer Genauigkeit die von Schleiermacher angefochtenen Punkte. Ihm folgten Hug, Wegscheider, Beckhaus, während Usteri, Neander, Lücke und Andere auf Schleiermachers Seite traten.

Bald jedoch blieb die Kritik bei dem ersten Pastoralbriefe nicht stehen, sondern ging zur Bestreitung aller über. Gelegentlich hatte Evanson den Titusbrief in einer, wie Credner richtig bemerkt, übereilten Kritik für unächt erklärt. Dann läugnete Eichhorn [1]) die Aechtheit der drei Briefe sowohl wegen ihrer Verwandtschaft in der Sprache, Ideen und Manier, als auch weil man mit Rücksicht auf das, was von dem Leben und Wirken des Apostels Paulus bekannt sei, sich in lauter Vermuthungen erschöpfen müsse, um die Briefe historisch zu begreifen. Er hielt sie daher für das

1) Einl. in das neue Testament 1812. 3. Bd. 1. Abthlg.

Werk eines Apoſtelſchülers. Dieſer Anſicht Eichhorns ſchloſſen ſich an de Wette und Credner, welcher Letztere jedoch einen Theil des Titusbriefes Anfangs für ächt hielt; ſpäter aber i. J. 1843 pflichtete er Eichhorn ganz bei, ebenſo Ewald und in etwas milderer Form Schrader und Schott.

Durch die Vertheidiger der Aechtheit der Paſtoralbriefe: Hug, Feilmoſer, Mack, Berthold, Heydenreich, Böhl, Kling und Andere gewannen die Gründe für die Aechtheit allmälig die Oberhand. Die Sprache der Paſtoralbriefe und deren Inhalt wurden genauer erforſcht und in erſterer Beziehung nachgewieſen, daß die ἅπαξ λεγόμενα und die eigenthümlichen Ausdrücke in den Briefen dem Zeitalter des Apoſtels angehörten; ferner daß die behauptete Compoſition des erſten Timotheusbriefes aus den beiden anderen eine willkürliche Annahme ſei, daß die rhapſodiſche Form der Briefe aus dem Verhältniß des Apoſtels zu Timotheus und Titus ſich genügend erkläre, und endlich, daß auch keiner dieſer Briefe hiſtoriſch unbegreiflich ſei.

Eine ſchärfere Beſtreitung und mit neuen hiſtoriſchen Argumenten begann F. C. Baur in der Schrift: „Die ſogenannten Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus auf's neue kritiſch unterſucht, Stuttgart 1835.“ Baur ſuchte zu beweiſen, daß die Paſtoralbriefe keineswegs den pauliniſchen Lehrbegriff, ſondern eine ſchlaffere Auffaſſung des Paulinismus im Intereſſe einer katholiſirenden, die Gegenſätze vermittelnden Richtung enthalten. Dieſe Briefe ſeien erſt im zweiten Jahrhundert entſtanden: denn die darin bezeichneten Häreſien ſeien die der Marcioniten, Valentinianer und anderer Gnoſtiker dieſer Zeit. In der römiſchen Kirche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts habe der Gegenſatz der pauliniſchen Chriſten zu jenen Gnoſtikern die Paſtoralbriefe in's Daſein gerufen, und zwar zuerſt den zweiten Timotheusbrief. Unſtreitig gehörten die drei Briefe einer Zeit an, wo gefährliche Irrlehren ſchon weit verbreitet geweſen und die öffentliche Aufmerkſamkeit in hohem Grade auf ſich gezogen hätten. Auch ſeien es nicht die Irrlehrer der übrigen apoſtoliſchen Briefe, welche perſönliche Gegner des Paulus und ſeiner Rechtfertigungslehre geweſen ſeien. Auf die nachapoſtoliſche Zeit deute ſchon der Name αἱρετικός Tit. 3, 11; ferner die jene Zeit näher bezeichnenden Ausdrücke: ὕστεροι καιροί 1 Tim. 4, 1 und ἔσχαται ἡμέραι 2 Tim. 3, 1. Außerdem hätten die Häretiker der Paſtoralbriefe auch die größte Aehnlichkeit mit den

Gnoſtikern in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, beſonders mit den Marcioniten. Bei dieſen, wie bei den Valentinianern und Ophiten, kämen die Genealogien und Mythen vor, deren bei 1 Tim. 1, 4 gedacht ſei. Ebenſo wie die νομοδιδάσκαλοι der Paſtoralbriefe mit Rückſicht auf den Gegenſatz καλὸς ὁ νόμος 1 Tim. 1, 8 gelehrt haben müßten, das Geſetz ſei nicht gut; ganz ſo laute auch die Lehre der Marcioniten. Die Univerſalität der Gnade werde 1 Tim. 2, 3; 4, 10; 6, 13; Tit. 2, 11 gelehrt gegenüber den Häretikern, welche dieſelbe läugneten. Daſſelbe hätten auch die Gnoſtiker gelehrt und dieſe Univerſalität nur den Pneumatiſchen zugeſtanden.

Dieſe Parallelen werden noch weiter durchgeführt. Die Marcioniten und Encratiten, ſo wie die ſpäteren Manichäer, verboten zu heirathen und geboten ſich gewiſſer Speiſen zu enthalten, ganz ſo wie die Häretiker der Paſtoralbriefe 1 Tim. 4, 3 geſchildert werden. Von Antitheſen einer ψευδώνυμος γνῶσις als gangbarer Bezeichnung, wie 1 Tim. 6, 20 geſchehe, ſei vor Marcion nicht geſprochen worden, dieſem aber ſei der Ausdruck ἀντιθέσεις eigenthümlich. Die 1 Tim. 2, 1 gelehrte ſchuldige Unterwürfigkeit der Frauen ſei der Gegenſatz gegen die procacitas der marcionitiſchen Frauen, wie dieſelben bei Tertullian praescr. c. 41 erſcheinen. Das Inſtitut der Wittwen gehöre der apoſtoliſchen Zeit nicht an. Daß die Jungfrauen heirathen ſollen, ſei gegen 1 Cor. K. 7 und daher unpauliniſch; wohl aber ſei in den Clementinen Aehnliches gelehrt. Ueberhaupt endlich gehörten die kirchlichen Einrichtungen der Paſtoralbriefe einer ſpäteren Zeit an, und unhiſtoriſch ſei eine zweite Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus, welche im zweiten Timotheusbriefe vorausgeſetzt werde.

Hierin beſteht der künſtlich aufgebaute und für den erſten Moment beſtechende Gegenbeweis, welchen Baur gegen die Aechtheit der Paſtoralbriefe führte. Eines aber war vor Allem zu beweiſen: nämlich nicht blos, daß einzelne Ausdrücke, Bezeichnungen und Schilderungen der Häreſien in den Paſtoralbriefen ſich auch in ſpäteren Häreſien vorfinden; ſondern daß es in der Zeit des Apoſtels Paulus keine Häreſien gegeben habe, auf welche dieſe Bezeichnungen paßten. Hätte Baur dieſen Beweis zu führen vermocht, dann wäre derſelbe, abgeſehen von ſeiner oft willkürlichen Auslegung einzelner Stellen, immerhin von Bedeutung. Dieſen Beweis aber blieb er ſchuldig. Auch wurde dieſe Schwäche der Baur'ſchen

Argumentation bald zur Widerlegung benützt; so 1837 von Baumgarten, 1840 von Matthies, ferner von Scharling, Wieseler, Reuß und Anderen. Mit Recht wurde noch geltend gemacht, wie befremdlich es sei, daß Tertullian in seiner Bekämpfung des Marcion, und vor ihm Irenäus, die Pastoralbriefe nicht besonders und vorzugsweise fleißig benutzten, wenn darin schon dieselben Häretiker bekämpft worden wären.

Während Baur in der genannten Schrift schon Stellen in der Apostelgeschichte, so z. B. K. 20, 17—36 zur Aufrechthaltung seiner Argumentationen als ächt zu bezeifeln veranlaßt wurde; so wurden allmälig und aus demselben Grunde auch der Colosserbrief, worin Beziehungen auf die Häretiker der apostolischen Zeit vorkommen, welche mit den Häresien der Pastoralbriefe Aehnlichkeit haben; ferner die Petrusbriefe und die ganze Apostelgeschichte in Mitleidenschaft gezogen. Die Fortschritte Baur's in dieser Beziehung zeigen sich in seiner 1845 erschienenen Schrift „Paulus," so wie in der seines Schülers Schwegler, welcher in der Schrift „das nachapostolische Zeitalter" Tübingen 1846. Bd. 2. S. 138 ff., auch über die Pastoralbriefe die Baur'schen Ansichten vertheidigt. Derselben traten nach einigem Schwanken auch bei de Wette und Credner.

Aus diesen mit viel Polemik verbundenen Untersuchungen hat sich herausgestellt: 1. Daß die drei Pastoralbriefe jedenfalls von Einem Verfasser herrühren, und daß sie, wenn sie auch nicht sämmtlich in Bezug auf die Zeit ihrer Entstehung zu einander gehören, doch große Aehnlichkeit unter sich haben, sowohl im sprachlichen Ausdruck, als auch inhaltlich in den Unterweisungen und in der Bezeichnung der damals vorhandenen Häresien. 2. Daß sie verglichen mit den übrigen pauliniſchen Sendschreiben besondere Eigenthümlichkeiten haben. 3. Daß ihre geschichtliche Einreihung in die Zeit der Wirksamkeit und in die Lebensverhältnisse des Apostels Paulus Schwierigkeiten bietet. Dieses letzte Moment erscheint uns vor Allem wichtig, so daß wir dieses zunächst erörtern wollen.

§. 3.

Betrachten wir die Personen, an welche die Pastoralbriefe gerichtet sind, Timotheus und Titus; so erhalten wir über den Ersteren Auskunft aus der Apostelgeschichte. Paulus trat nach dem Apostel-Concil von Antiochien aus, um das Jahr 51 n. Chr., seine zweite Missionsreise

an, und zwar in Begleitung des Silas. Der Weg führte ihn durch Syrien und Cilicien nach Lycaonien. Hier, in der Stadt Lystra, befand sich ein Jünger, d. h. ein Christ, Namens Timotheus, der Sohn eines Hellenen, dessen Mutter eine Christin aus dem Judenthum war, sie hieß nach 2. Timoth. 1, 5 Eunike. Timotheus stand bei den Christen in Lystra und Ikonium in gutem Rufe, weshalb Paulus ihn sich zum Begleiter erwählte und hierauf seine Reise durch Phrygien, Galatien, Mysien und über Troas nach Macedonien fortsetzte. Die Stellung des Timotheus zum Apostel war zunächst noch eine sehr untergeordnete, die des μαθητής, ohne Lehrthätigkeit. Wir ersehen dies daraus, daß als Paulus in Philippi mit Silas gegeißelt und eingekerkert wurde, dem Timotheus und Lukas, welcher Letztere erst kürzlich in die Umgebung des Apostels gekommen war, kein Leid geschah; offenbar weil Beide sich an dem apostolischen Werke in Philippi nicht direct betheiligt hatten. In gleicher Weise geschah es zu Thessalonich, wo Paulus und Silas in Folge ihrer Predigt (Apostelgesch. 17, 47) genöthigt wurden nach Beröa zu fliehen. Wegen Aufwiegelei Seitens der Juden aus Thessalonich mußte sich Paulus auch von hier entfernen, während diesmal auch Silas nebst Timotheus zurückbleiben konnten. Bald nachher aber beginnt auch eine gewisse Thätigkeit für den Timotheus. Als Paulus sich in Athen befand und den Silas nebst Timotheus zu sich berufen hatte, wurde dieser als Abgeordneter nach Thessalonich zurückgeschickt, um die Christen daselbst zu stärken und zu ermahnen (1. Thessal. 3, 1 ff.). Timotheus vollzog diesen Auftrag und war im Stande dem Apostel nach Corinth, wohin dieser sich unterdessen begeben hatte, günstige Nachrichten über den Zustand der Christengemeinde zu Thessalonich zu überbringen. In den beiden Thessalonicherbriefen, welche bald nachher geschrieben wurden, erscheint Timotheus schon als Mitarbeiter am Evangelium. Während des anderthalbjährigen Wirkens des Paulus in Corinth blieb auch Timotheus daselbst und war für das Evangelium thätig (2. Cor. 1, 19). Als im Jahre 54 n. Chr. Paulus Corinth verließ, um nach Jerusalem und Antiochien zu reisen, wird Timotheus nicht als dessen Reisegefährte genannt. Doch ist aus diesem Stillschweigen der Apostelgeschichte nichts Sicheres zu schließen, da Titus in der Apostelgeschichte auch nicht als Begleiter des Apostels genannt wird, obgleich er nach Gal. 2, 2 gerade damals mit Paulus nach Jerusa-

lem und Antiochien reiste. Möglich ist es jedoch, daß Timotheus in Corinth verblieb; jedenfalls blieb er nicht ohne Missionsthätigkeit.

Noch in demselben Jahre unternahm Paulus von Antiochien aus seine dritte Missionsreise, welche ihn durch Galatien und Phrygien nach Ephesus führte (Apostelgesch. 19, 1). Hier in Ephesus erscheint Timotheus wieder in dessen Gesellschaft (Apostelgesch. 19, 22). Noch einige Zeit bevor Paulus nach längerem Wirken in Ephesus und Asien die Stadt Ephesus verließ, sandte er den Timotheus und Erastus nach Macedonien voraus, da er selbst den Plan gefaßt hatte über Macedonien nach Achaja und dann nach Jerusalem zu reisen. In dieser Zeit war Timotheus auch mit einer Sendung nach Corinth betraut worden (1. Cor. 4, 17; 16, 10), und Paulus bezeichnet ihn den Corinthern als einen Arbeiter am Werke des Herrn. Timotheus aber sollte noch vor des Apostels Abreise zu ihm nach Ephesus zurückkommen. Unterdessen jedoch wurde Paulus durch einen Aufruhr in Ephesus genöthigt diese Stadt zu verlassen und früher als er gewollt die Reise nach Macedonien anzutreten. Dort, oder schon früher, jedenfalls aber vor Ankunft des Titus, welcher dem Apostel die neuesten Nachrichten aus Corinth überbrachte, traf Paulus mit dem zurückgekehrten Timotheus zusammen, einige Zeit vor der Abfassung des zweiten Corintherbriefes. Timotheus begleitete jetzt den Apostel durch Achaja nach Corinth und als Paulus zu Anfang des Jahres 58 n. Chr. von hier aus die letzte Reise nach Jerusalem antrat, reiste Timotheus voraus bis nach Troas, wo er den Apostel erwartete. Daß er Paulus von hier auch bis nach Milet begleitete, läßt die Apostelgeschichte K. 20, 4. 15 erkennen, ebenso aber auch, daß er ihm nicht weiter und namentlich nicht bis nach Jerusalem folgte. Auch erfahren wir nunmehr in dem Zeitraume von vier Jahren nichts mehr über ihn. Erst gegen das Ende der ersten Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom wird in den Briefen an die Philipper, an die Colosser und an Philemon auch Timotheus genannt und ist daraus zu entnehmen, daß er sich damals in Rom bei dem Apostel befand. Nach einer Andeutung im Hebräerbriefe (K. 13, 23) scheint er später in den Prozeß des Apostels, vermuthlich weil er als Entlastungszeuge für ihn in Rom auftrat, mit verwickelt gewesen zu sein und seine Freiheit erst nach der Abreise des Paulus von Rom erhalten zu haben.

In den beiden an Timotheus gerichteten Pastoralbriefen finden sich noch einige Nachrichten über denselben. Nach dem ersten Briefe befand er sich bei Abfassung desselben in Ephesus, während Paulus von dieser Stadt aus nach Macedonien gereist war. Diese Reise des Apostels war nicht auf lange Dauer berechnet; konnte sich jedoch auch in die Länge ziehen (vgl. 1. Timoth. 3, 14. 15). Timotheus war damals noch im Jünglingsalter (K. 4, 2); doch aber bereits durch Handauflegung zum hirtenamtlichen Berufe geweiht. Die Aeltesten, welche ihm die Hände auflegten (K. 4, 14), sind in Ephesus zu suchen, und es ergiebt sich daraus, daß Timotheus damals schon eine feste hirtenamtliche Stellung in Ephesus hatte, während Paulus selbst in dieser Stadt sich befand, aber von hier aus auch Reisen unternahm, wie denn die Apostelgeschichte ausdrücklich erwähnt, daß der Apostel während seines mehrjährigen Aufenthaltes in Ephesus in ganz Asien predigte.

Die Anweisungen, welche Paulus dem Timotheus in dem Briefe giebt, vertragen sich auch vollständig mit dem eben angeführten Verhältnisse. Timotheus sollte die ephesinische Christengemeinde im wahren Glauben bewahren, sie vor Irrlehren schützen und die Organisation der inneren kirchlichen Einrichtungen besorgen. Die Häresie, welche er zu bekämpfen hatte, stammte aus dem Judenthum. Die judaisirenden Irrlehrer brachten Fabeleien vor und endlose Genealogien, welche eher Streitigkeiten herbeiführten, als die Veranstaltung Gottes im Glauben fördern. Dabei hatten sie abweichende Satzungen über Enthaltung von Speisen, das Verbot der Ehe und lehrten Widersprechendes aus einer angemaßten vorgeblichen höheren Gnosis. Zwei von dieser Irrlehre inficirte Personen, Hymenäus und Alexander waren vom Apostel schon excommunicirt worden. — Zu einer richtigen Verwaltung des geistlichen Amtes, besonders in Betreff der Auswahl geeigneter Personen zu verschiedenen Aemtern, hielt es der Apostel für ersprießlich eine schriftliche Anweisung zu geben, damit Timotheus hierin mit Sicherheit verfahren könne. Da es für einen Bischof und Metropoliten bekanntlich das Allerschwierigste ist, die geeigneten Persönlichkeiten zu den geistlichen Aemtern glücklich und mit Sicherheit auszuwählen; so folgt aus dieser schriftlich abgefaßten Anweisung nicht, daß Timotheus in Verwaltung seines Amtes

noch unerfahren war; ebensowenig wie er darum nicht im Jünglingsalter, nach unserem modernen Begriffe, zu stehen brauchte, weil er als Jüngling bezeichnet wird.

Während aus dem ersten Timotheusbriefe zu entnehmen ist, daß sich Paulus damals in voller und ungehinderter apostolischer Amtsthätigkeit befand, erscheint er nach dem zweiten Briefe in anderen Verhältnissen. Der Apostel befindet sich als Gefangener in Rom. Timotheus ist weder in seiner Umgebung noch in seiner Nähe; sondern er befindet sich in Asien und zwar in Ephesus, wie sich daraus ergiebt, daß Timotheus zum Apostel nach Rom einberufen den Weg über Troas nehmen soll; ferner daß er vor Alexander gewarnt wird und einen Gruß an die Familie des Onesiphorus erhält. Der Letztgenannte war aus Ephesus (2. Timoth. 1, 18), und ebenso auch ist Alexander sonder Zweifel derselbe, welcher im ersten Timotheusbriefe erwähnt wird und auch in der Apostelgeschichte K. 19 während des Aufruhrs in Ephesus eine Rolle spielte. Der Zustand der Gefangenschaft, in welchem sich Paulus befand als er diesen Brief schrieb, verweist auf eine Zeit, welche später liegt als die, in welcher die Briefe an die Philipper und an Philemon geschrieben wurden.

Gehen wir über zu Titus, an welchen der dritte der Pastoralbriefe gerichtet ist; so ist bekannt, daß die Apostelgeschichte seiner nirgends Erwähnung thut. In mehreren pauliniſchen Briefen wird aber seiner gedacht, und zwar am frühesten im Galaterbriefe K. 2, 3. Demnach war er von Geburt ein Heide und als solcher in das Christenthum direct eingetreten. Aus Tit. 1, 4 läßt sich schließen, daß er von Paulus zum Christenthum bekehrt wurde, und zwar auf der ersten Missionsreise des Apostels, bevor er die Gal. 2, 1 gemeldete Reise nach Jerusalem und Antiochien antrat. Als Paulus am Schlusse seiner zweiten Missionsreise von Corinth aus, wo er längere Zeit gewirkt hatte, zu Anfang des Jahres 54 n. Chr., nach Jerusalem reiste, wurde er von Titus begleitet. Den Galatern scheint Titus noch nicht näher bekannt gewesen zu sein, indem Paulus (Gal. 2, 3) sie von der heidnischen Abstammung des Titus in Kenntniß setzt, und es liegt darum die Vermuthung nahe, daß Titus zu Corinth Christ geworden sei. Während der dritten Missionsreise des Apostels Paulus sehen wir Titus in steter Verbindung mit ihm. Er muß ihn auch von Antiochien aus nach Ephesus begleitet haben. Im

Jahre 57 n. Chr., nachdem der erste Brief an die Corinther bereits abgegangen war, befand sich auch Titus in Corinth. Ob ihn Paulus von Ephesus aus dorthin gesendet, ist nicht zu ermitteln und selbst unwahrscheinlich, weil Timotheus vom Apostel kurz vorher nach Corinth gesendet war und den Brief an die Corinther überbrachte. Paulus hegte nach seiner Abreise von Ephesus die Hoffnung, den Titus in Troas anzutreffen. Er kam aber in Macedonien zu ihm und brachte ihm die neuesten und zwar günstige Nachrichten von Corinth, welche vom Apostel bei der Abfassung des zweiten Corintherbriefes benutzt und zu Grund gelegt wurden. Diesen zweiten Brief überbrachte Titus selbst nach Corinth. Der Apostel empfahl ihn als seinen eifrigen Genossen und Mitarbeiter (2. Cor. 8, 16. 17. 23). Wohin sich Titus damals weiter begeben, ist ungewiß. Als Paulus im Jahre 58 n. Chr. zu Corinth den Brief an die Römer schrieb, scheint Titus nicht in seiner Umgebung gewesen zu sein: denn Röm. 16, 21 stehen zwar Grüße von Timotheus, seinem Mitarbeiter; ferner von Lucius, Jason, Sosipater und Anderen, des Titus aber wird dabei nicht gedacht. Auch war er nicht im Gefolge des Apostels als dieser von Corinth aus, noch im Anfang des Jahres 58 n. Chr., die Reise nach Jerusalem antrat: denn die Apostelgeschichte K. 20, 4 führt alle die namentlich auf, welche Paulus bis Asien begleiteten. Auch in den Briefen, welche Paulus von Rom aus gegen das Ende seiner ersten Gefangenschaft schrieb, und worin Timotheus und Andere öfters genannt werden, kömmt der Name des Titus nirgends vor; so daß die Annahme gerechtfertigt erscheint, Titus trennte sich vom Apostel Paulus in Corinth schon gegen Ende des Jahres 57 n. Chr. Erst im zweiten Timotheusbriefe berichtet der Apostel (K. 4, 10) über Titus, er sei nach Dalmatien gereist. Damals also, während der zweiten Gefangenschaft des Paulus in Rom, war Titus bei ihm in Rom gewesen, hatte aber das Ende des Processes nicht abwarten gekonnt.

Nach dem Briefe an Titus befindet er sich in oberhirtlicher Stellung auf der Insel Creta, um dort die kirchlichen Verhältnisse zu organisiren, den Irrlehrern, besonders denen aus dem Judenthum, entgegen zu wirken und auf christliche Sitte und Leben zu halten. Zugleich aber erhält er den Auftrag, da Paulus in Nicopolis den Winter zuzubringen gedenke, sich zu beeilen, um zu ihm zu kommen.

§. 4.

Abfaſſungszeit der Paſtoralbriefe.

Der erſte Brief an Timotheus.

Ein Hauptargument für die in neuerer Zeit behauptete Unächtheit ſämmtlicher Paſtoralbriefe des neuen Teſtamentes wird gewöhnlich darin gefunden, daß dieſe Briefe hiſtoriſch unbegreiflich ſeien, weil ſie in dem Leben des Apoſtels Paulus keine Stelle finden könnten. Dem gegenüber war von denen, welche an der durch Ueberlieferung verbürgten Aechtheit dieſer Schriften feſthielten, zu beweiſen, daß ſich im Leben des Apoſtels mindeſtens Raum für dieſe Briefe finde, daß dieſelben darum hiſtoriſch wohl begreiflich ſeien. Bei dieſer Beweisführung gehen jedoch die Anſichten der Forſcher auseinander. So, um einige der Hauptrepräſentanten zu nennen, nimmt Hug an, daß der Titusbrief bei der erſten Ankunft des Apoſtels Paulus zu Epheſus, von welcher Apgeſch. 18, 18 ff. die Rede iſt, geſchrieben worden ſei, damals alſo als Paulus von Corinth aus zum Pfingſtfeſte des Jahres 54 n. Chr. nach Jeruſalem reiſte. Der erſte Timotheusbrief ſoll drei Jahre nachher, als der Apoſtel von Epheſus nach Macedonien floh, geſchrieben ſein. Die Abfaſſung des zweiten Timotheusbriefes endlich ſetzt er in die erſte Zeit der Gefangenſchaft des Paulus in Rom. — Dieſe Hug'ſche Anſicht, welche von ihm mit großem Aufwand von Gelehrſamkeit entwickelt und begründet wurde, hat ſich jedoch bei näherer Erwägung für keinen dieſer Briefe zu halten vermocht. An ihre Stelle trat vielmehr die von K. Wieſeler (Chronologie des apoſtoliſchen Zeitalters, Göttingen 1848) geltend gemachte Anſicht, wornach der erſte Timotheusbrief vor Abfaſſung eines verloren gegangenen Briefes Pauli an die Corinther, ſowie auch vor dem erſten Corintherbriefe; jedenfalls aber während des längeren Aufenthalts dieſes Apoſtels zu Epheſus und wahrſcheinlich im letzten Jahre deſſelben geſchrieben worden iſt. Der zweite Timotheusbrief ſoll verfaßt ſein während der erſten Gefangenſchaft des Apoſtels in Rom, und zwar nach Ablauf der in der Apoſtelgeſchichte gemeldeten zwei Jahre dieſer Gefangenſchaft, nämlich im Spätſommer des Jahres 63 nach Chr. Die Abfaſſung des Briefes an Titus ſetzt er bald nach Oſtern 57 n. Chr.

Dieſer Anſicht von Wieſeler trat bei Reithmayr für ſämmtliche

Paſtoralbriefe, desgleichen auch Reuß; ferner A. Maier für den zweiten Brief an Timotheus. Den erſten Brief dagegen ſetzt dieſer an das Ende der römiſchen Gefangenſchaft, den Titusbrief nach derſelben. F. Bleek (Einleitung in das neue Teſtament 1862) vermag für den erſten Timotheusbrief keine paſſende Zeit zu finden und iſt darum ſchließlich der Anſicht, daß er unächt ſei. Den Titusbrief hält er mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit zwiſchen der erſten und zweiten Gefangenſchaft des Paulus in Rom geſchrieben; mit Sicherheit während der zweiten Gefangenſchaft den zweiten Timotheusbrief. Somit reiht ſich Bleek für zwei Paſtoralbriefe der Claſſe jener Gelehrten an, welche den erſten Timotheusbrief und den Brief an Titus in die Zeit nach der erſten römiſchen Gefangenſchaft des Apoſtels und vor die Zeit der zweiten ſetzen, von dem zweiten Briefe an Timotheus aber annehmen, daß er während der zweiten Gefangenſchaft geſchrieben ſei. Zu ihnen gehören unter Anderen Biſping und v. Döllinger, welcher Letztere (Chriſtenthum und Kirche 1860 S. 81) lehrt, die drei Paſtoralbriefe ſeien binnen wenigen Monaten geſchrieben, Styl, Materie und die darin ſich kundgebenden Zuſtände der Kirche erforderten dieſe Annahme. Alle Verſuche, die Paſtoralbriefe bezüglich der Zeit ihrer Abfaſſung auseinander zu reißen, ſeien mißlungen und müßten mißlingen. Wahrſcheinlich ſeien der Titusbrief und der erſte an Timotheus kurz vor des Apoſtels letzter Ankunft in Rom geſchrieben; alſo nachdem er ſchon die Reiſe nach Spanien gemacht und in Aſien geweſen ſei, wohin er um 66 n. Chr. gegangen ſei.

Nachdem wir ſomit den Stand der Frage überſichtlich dargeſtellt, werden wir mit Rückſicht auf die bekannten Lebensverhältniſſe des Apoſtels Paulus, ſo wie der beiden Perſonen, an welche die Paſtoralbriefe gerichtet ſind, über die Abfaſſungszeit dieſer Schreiben uns zu entſcheiden haben.

Beginnen wir mit dem erſten Briefe an Timotheus und fragen wir zuvörderſt nach den hiſtoriſchen Haltpunkten in dem Briefe; ſo nennt ſich Paulus zu Anfang deſſelben in einer Eingangsformel ausdrücklich als den Verfaſſer und bezeichnet den Timotheus als den Empfänger des Briefes. Ferner wird K. 1, 3 bemerkt, daß Timotheus auf des Apoſtels Wunſch ſich in Epheſus befinde, während Paulus ſelbſt nach Macedonien reiſte. Der Apoſtel hatte die Hoffnung bald nach Epheſus zurückzukehren; doch aber konnte ſeine Abweſenheit auch von längerer Dauer ſein (K. 3,

14. 15). Die Aufgabe für den Timotheus iſt ſodann in einer ausführlichen Inſtruction feſtgeſtellt. Er ſoll auf den wahren Glauben halten gegenüber den Irrlehrern, welche Geſetzesgelehrte ſein wollen, es aber in falſcher Weiſe ſeien, die Fabeln und endloſe Geſchlechtsregiſter vorbringen, Streitigkeiten verurſachen durch heilloſes leeres Geſchwätz und durch Gegenſätze, entnommen aus einer vom Glauben abführenden fälſchlich ſogenannten Gnoſis. Vom h. Geiſte ſei für die letzten Zeiten ſolches vorhergeſagt: nämlich daß Etliche vom Glauben abfallen werden, indem ſie auf falſche Begeiſterte und auf Lehren böſer Geiſter achten, auf Irrlehrer, welche verbieten zu heirathen und die Enthaltung von Speiſen gebieten.

Andere Inſtructionen betreffen innere kirchliche Einrichtungen über Gebet und ſittliches Verhalten; ferner worauf bei Beſtellung von Biſchöfen, Diaconen und Diaconiſſen zu ſehen und wie die Disciplin zu handhaben ſei. Auch werden zwei Perſonen, Hymenäus und Alexander genannt, welche der Apoſtel wegen Irrlehren excommunicirt hatte.

Da Paulus, wie der Brief unterſtellt, bereits längere Zeit in Epheſus gewirkt hatte, was erſt während der die Zeit von 54—58 n. Chr. ausfüllenden dritten Miſſionsreiſe der Fall war; ſo iſt in dieſem Zeitraume zunächſt nach dem Zeitpunkt zu ſuchen, wo der Apoſtel von Epheſus aus eine Reiſe nach Macedonien machte. Nach Apgeſch. 20, 1 ff. fand eine derartige Reiſe damals ſtatt, als Paulus genöthigt war aus Epheſus zu fliehen, vor Oſtern des Jahres 57 n. Chr. Jedoch Timotheus war damals nach Corinth gegangen, und wenn er auch von dort ſchon zurückgekehrt ſein konnte; ſo war er doch noch vor dem Aufruhr in Epheſus (Apgeſch. 19, 22) mit Eraſt wieder nach Macedonien geſchickt worden. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Paulus ihn jetzt in Epheſus zurückließ, um bis zu ſeiner Rückkehr daſelbſt zu bleiben: denn als Paulus eben erſt in Macedonien war, und noch bevor er den Titus daſelbſt getroffen und der zweite Brief an die Corinther geſchrieben wurde, war Timotheus in des Apoſtels Geſellſchaft (2 Cor. 1, 1), begleitete ihn nach Corinth und von hier aus nach drei Monaten weiter über Troas nach Milet (Apgeſch. 20, 4 ff.). Dazu kommt noch, daß Paulus, nachdem er unter großer Lebensgefahr (2 Cor. 1, 8 f.) von Epheſus nach Macedonien geflohen war, damals nicht die Abſicht haben konnte bald wieder nach Epheſus

urückzukehren: denn ſchon vor ſeiner Flucht hatte er den feſten Plan
efaßt über Macedonien und Achaja nach Jeruſalem und dann nach
om zu reiſen (Apgeſch. 19, 21.). Als er Epheſus verlaſſen und über
Macedonien nach Corinth gekommen war, erklärte er daſelbſt auch in dem
Briefe an die Römer, daß er dieſen Vorſatz habe, und als er endlich von
Corinth abgereiſt und in die Nähe von Epheſus gekommen war, ging er
nicht dorthin; ſondern ließ die Aelteſten von Epheſus nach Milet kommen,
um von ihnen Abſchied zu nehmen (Apgeſch. 20, 16 ff.).

Die Abfaſſung des erſten Timotheusbriefes in dieſe Zeit zu ſetzen, wie
Hug und Andere angenommen, iſt daher unmöglich. Hiſtoriſch leichter iſt
die Annahme, daß der Brief zwiſchen der erſten und zweiten römiſchen
Gefangenſchaft des Apoſtels verfaßt ſei. Denn daß derſelbe im Jahre
63 n. Chr. nach zweijähriger Haft wieder frei und ſpäter abermals als
Gefangener nach Rom gebracht wurde und dort das Martyrium erlitt,
dies iſt eine Thatſache, welche in neueſter Zeit beſonders durch Gams und
F. Werner [1]) in das richtige Licht geſtellt worden iſt, und die nie hätte in
Abrede geſtellt werden ſollen, da ſie ſich auf vollberechtigte alte und aus-
reichend klare und beſtimmte Zeugniſſe ſtützt. Außer den bekannten Zeug-
niſſen des Clemens Romanus (1 Cor. K. 5), des Canons der römiſchen
Kirche nach dem muratoriſchen Fragment und des Euſebius wollen wir
ur noch daran erinnern, daß eine Befreiung des Apoſtels aus der erſten
Gefangenſchaft und mithin eine zweite Haftnahme, worin er das Mar-
yrium erlitt, auch ſelbſt aus zwei neuteſtamentlichen Briefen ſich ergiebt,
ir meinen den Hebräerbrief und den zweiten Brief an Timotheus. Im
ebräerbriefe 13, 22. 23 erſcheint Paulus auf der Rückreiſe aus
talien und auf den Timotheus wartend. Aus dem genannten Briefe an
imotheus aber ergiebt ſich, daß der Apoſtel in Aſien, in Milet und Troas
weſen, und zwar unter Verhältniſſen und begleitenden Umſtänden,
elche auf die Zeit vor der erſten Gefangenſchaft in keiner Weiſe paſſen;
e vielmehr in die Zeit zwiſchen der erſten und zweiten Gefangenſchaft zu
zen ſind, wenn ſie hiſtoriſch eingereiht werden ſollen.

---

1) P. B. Gams die Kirchengeſchichte von Spanien: 1862, erſtes Buch. Dr. F. Werner, über die Reiſe Pauli nach Spanien und deſſen zweite römiſche Gefangenſchaft, Oeſterr. Vierteljahresſchrift für kathol. Theologie. Wien 1863 drittes Heft, 1864 erſtes Heft.

Unter dieser Voraussetzung ist es also wohl denkbar, daß der erste Brief an Timotheus während der Freiheit des Apostels nach der ersten Gefangenschaft in Rom geschrieben sei, daß Paulus damals von Ephesus nach Macedonien reiste und den Timotheus in Ephesus zurückließ in der Absicht selbst wieder nach Ephesus zurückzukehren. Auch die Excommunication des Hymenäus und Alexander konnte er damals vorgenommen haben. Was aber gegen diese ganze Annahme spricht ist Folgendes: Erstlich gedenkt der Apostel in dem Briefe mit keinem Worte der Zeit und der Verhältnisse einer vorausgegangenen fast fünfjährigen Gefangenschaft. Ferner wird Timotheus an die Handauflegung der Aeltesten und an die Prophezeiungen über ihn erinnert und dabei als noch jung unterstellt, während er nun doch schon gegen vierzehn Jahre als treuer Gehilfe, Lehrer und Mitarbeiter des Apostels sich bewährt hatte. Noch mehr, nach K. 1, 3 und 4, 14 zu schließen, hatte Timotheus entweder noch keine feste amtliche Stellung in Ephesus, oder, was wahrscheinlicher, sie war ihm eben erst durch die Handauflegung (Ordination) zu Theil geworden. Hiergegen aber spricht der Umstand, daß nach Apostelgeschichte 20, 4. Timotheus im Frühjahr 58 n. Chr. den Apostel von Corinth blos bis Milet begleitet und dann zurückbleibt; ferner daß er ihn erst gegen Ende seiner Gefangenschaft in Rom besuchte, daß er also von 58—63 n. Chr. in fester amtlicher Stellung und zwar, worauf die Ueberlieferung hinweist, gerade in Ephesus sich befand. Bei Timotheus und Titus sehen wir im Unterschiede von anderen Freunden und Gehilfen des Paulus, daß sie während seiner Gefangenschaft nicht so häufig wie diese sich beim Apostel einfinden und Aufträge erhalten; offenbar weil beide damals eine festere Stellung hatten.

Diese Bedenken gestatten nun zwar immer noch die Möglichkeit, den ersten Timotheusbrief in die Zeit nach der ersten Gefangenschaft des Apostels zu setzen, und es ergiebt sich hieraus, daß der Brief mindestens nicht historisch unbegreiflich ist; jedoch erwächst aus jenen Bedenken die Forderung, in der Geschichte des Apostels einen Zeitpunkt für die Abfassung des Briefes zu suchen, der nicht blos ein möglicher, sondern auch ein wahrscheinlicher ist. Daß dieser Zeitpunkt zwischen 54 n. Chr. bis vor Ostern 57 n. Chr. liegen muß, ist darum offenbar, weil Paulus früher nicht in Ephesus längere Zeit gewirkt hatte, was doch der Brief unterstellt;

sodann weil nach Ostern des Jahres 57 n. Chr., wo Paulus Ephesus damals für immer verließ, durchaus keine Zeit mehr vorhanden ist, in welche der Brief gesetzt werden kann.

Halten wie nun an diesem Zeitraume fest, so ist es bekannt, daß der Apostel Paulus während desselben Reisen machte, welche in der Apostelgeschichte zwar K. 19, 10 für die Provinz Asien indirect angedeutet sind, aber nicht ausdrücklich angegeben werden. Der Apostel dehnte aber diese Reisen aus weit über Asien hinaus, was sich aus Röm. 15, 19 ergiebt, wo er zu Anfang des Jahres 58 n. Chr. erklärt, er habe das Evangelium bis nach Illyrien verkündigt, ein Landstrich mit Dalmatien westlich von Achaja gelegen, auch wohl zu Achaja gerechnet, und der mit dem Küstensaume am adriatischen Meere endigt. Daß die Predigt des Apostels in Illyrien in diesen Zeitraum fällt ist darum gewiß, weil sie weder vorher stattfinden konnte, noch auch nachher, da wir von der Zeit 57 n. Chr. an, wo er Ephesus verließ, bis zur Zeit als er den Römerbrief schrieb genau wissen, wo er sich aufhielt. Ferner muß der Apostel in dem genannten Zeitraume auch Einmal in Corinth gewesen sein. Die Apostelgeschichte berichtet von einer zweimaligen Anwesenheit des Paulus in Corinth. Das Erstemal blieb er daselbst anderthalb Jahre; das Anderemal reiste er nach Ostern 57 n. Chr. von Ephesus aus über Macedonien dorthin und blieb daselbst bis vor Ostern 58 n. Chr. Zwischen diese und jene Anwesenheit in Corinth fällt aber noch Eine, indem Paulus im zweiten Corintherbriefe K. 12, 14 und K. 13, 1 ausdrücklich angiebt, er komme jetzt zum dritten Male nach Corinth. Es war dies um die Mitte des Jahres 57 n. Chr. Die zweite Reise des Apostels nach Corinth fällt demnach in seine dritte Missionsreise und muß von Ephesus aus unternommen worden sein. Paulus kam im Jahre 54 n. Chr. in Ephesus an, lehrte dann drei Monate in der Synagoge daselbst und darauf zwei Jahre außerhalb derselben; so daß alle Bewohner Asiens das Wort des Herrn vernahmen. Jedoch hatte der Apostel noch neun Monate länger seinen Sitz in Ephesus, nämlich von 54 bis 57 n. Chr. um Ostern, weßhalb er auch vollkommen richtig Apgesch. 20, 31 von drei Jahren seines Wirkens in Ephesus redet, wogegen Lukas auf das Wirken des Paulus in Ephesus und Asien zwei Jahre und drei Monate rechnet (Apgesch. 19, 8—10). Die folgenden neun Monate, wo Paulus noch seinen Sitz in Ephesus

hatte, gehören ſeinem Wirken außerhalb Aſiens an und fallen, wenn man annimmt, daß Lukas das zuſammenhängende Wirken des Apoſtels in Aſien angegeben, in die Zeit von Herbſt 56 n. Chr. bis Frühjahr 57 n. Chr., in welcher letztern Zeit der Apoſtel, wie der erſte Corintherbrief beweiſt, wiederum in Epheſus war. Nicht lange darauf wurde er zur Flucht genöthigt. Der Aufruhr gegen Paulus in Epheſus erklärt ſich auch ſehr wohl aus dem Umſtande, daß der Apoſtel nach längerer Abweſenheit wieder in die Stadt zurückkehrte und ſeine apoſtoliſche Wirkſamkeit zum empfindlichen Nachtheile der Silberarbeiter fortſetzte. — Dieſe neunmonatliche Reiſe des Apoſtels führte ihn auch zum zweiten Male nach Corinth. Jedesmal wenn er von Aſien aus nach Achaja ging, ſehen wir ihn den Weg über Troas und Macedonien nehmen: ſo das Erſtemal Apgeſch. 16, 9 als er auch zum Erſtenmale nach Corinth kam; das Anderemal Apgeſch. 20, 1 wo er zum dritten Male in Corinth anlangte.

Wenn wir nun im erſten Briefe an Timotheus von einer Reiſe des Paulus von Epheſus aus nach Macedonien leſen, und aus 2 Cor. 13, 1 wiſſen, daß er in der oben genannten Zeit in Corinth war; ſo vereinigt ſich hier Vieles um die Annahme zu begründen, daß damals Paulus den Timotheus in Epheſus zurückließ, während er nach Macedonien reiſte in der Abſicht, wiederum nach Epheſus zurückzukehren, und daß er damals den Brief an Timotheus ſchrieb; ſo daß derſelbe in die Zeit der neun Monate der Abweſenheit des Paulus von Epheſus, zwiſchen 56 und 57 n. Chr., zu ſetzen iſt, und zwar nicht an das Ende, ſondern an den Anfang: denn zu Anfang des Jahres 57 n. Chr. war Paulus wieder in Epheſus; Timotheus aber war von ihm nach Corinth geſchickt worden, wie der erſte Brief an die Corinther beweiſt. Auch meldet die Apoſtelgeſchichte K. 19, 22, daß Timotheus noch vor dem Aufruhr in Epheſus im Auftrage des Apoſtels nach Macedonien vorausgereiſt war. Ob dieſe Reiſe mit jener Sendung nach Corinth zuſammenhängt, läßt ſich nicht entſcheiden.

Folgende Erwägungen ſind geeignet die obige Annahme der Abfaſſungszeit des erſten Briefes an Timotheus zu beſtätigen: Die hiſtoriſchen Notizen im Briefe ſtimmen damit überein. Timotheus konnte damals, wie es im Briefe geſchieht, noch jung genannt werden. Er konnte erſt kürzlich durch die Handauflegung der Aelteſten, wozu auch der Apoſtel ſelbſt gehörte,

ordinirt worden sein, und eine Instruktion, wie der Apostel sie ihm schriftlich zu geben für gut fand, war ganz an der Stelle. Schon im Jahre 58 dagegen war sein Verhältniß zur Metropole von Ephesus ein so festes, daß er, mit Paulus in Milet angelangt, nicht weiter mit ihm reist; sondern bis zu Ende der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus in Ephesus als Bischof verbleibt. Der Häretiker Alexander, welchen Paulus excommunicirt hatte (1 Timoth. 1, 20), war zur Zeit des ephesinischen Aufruhrs wieder in's Judenthum zurückgetreten, und erscheint Apgesch. 19, 33 während dieses Aufruhrs als Redner, und zwar vorgeschoben von den Juden. Er hatte die Absicht für die Juden eine Vertheidigungsrede zu halten. Offenbar wollte er jeden Verdacht und allen Haß von den Juden ab auf Paulus und die Christen wenden. Seine feindliche Gesinnung gegen Paulus bewies er auch noch gegen zehn Jahre später, wie der Apostel 2 Tim. 4, 14 dies angiebt.

Der erste Brief an die Corinther ist etwa neun Monate später geschrieben als unser Brief an Timotheus. Briefe desselben Verfassers, welche der Zeit nach nicht weit auseinander liegen, eignen sich, wie dies auch der Epheser- und Colosserbrief nahe legen, besonders zur Vergleichung. Wenn nun Paulus 1 Timoth. 1, 5 und 6 von dem Endzweck des Gebotes sagt, er sei Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben, wovon Manche abgewichen und in eitles Geschwätz verfallen seien; so erhalten wir 1 Cor. 13, 1 ff. eine ausführliche Erörterung desselben Gedankens, eine kürzere Röm. 13, 8. Die Aehnlichkeit der Excommunicationsformel zwischen 1 Timoth. 1, 20 und 1 Cor. 5, 5 ist so augenfällig, daß darüber nichts weiter zu bemerken nöthig ist. Während 1 Timoth. 4, 12 es heißt: Niemand müsse deine Jugend verachten, werden 1 Cor. 16, 10. 11 die Corinther ermahnt mit den Worten: wenn aber Timotheus kommt, so sehet zu, daß er ohne Furcht bei euch sei: denn er arbeitet an dem Werke des Herrn wie auch ich. Niemand verachte ihn dafür. — Daß die, welche in Wort und Lehre wirken, von der Gemeinde unterhalten werden sollen, beweist Paulus 1 Timoth. 5, 18 durch eine Schriftstelle 5 Mos. 25, 4 und durch das evangelische Sprichwort: der Arbeiter ist seines Lohnes werth. Dasselbe Thema, aber ausführlicher erörtert, behandelt der Apostel 1 Cor. 9, 1 ff., wobei er dieselbe Schriftstelle zu Grund legt (V. 9) und das Sprichwort in Analogien ausführt.

Was die im erſten Briefe erwähnten Häretiker und deren Lehre betrifft, ſo ſtehen dieſelben nicht im Widerſpruch mit unſerer Annahme über die Abfaſſungszeit des Briefes. Die Spuren dieſer Häreſie in jener Zeit kommen auch in anderen Schriften der Apoſtel und anderweitig vor. Im erſten Timotheusbriefe werden dieſe falſchen Lehrer geſchildert als vorgebliche Geſetzesgelehrte, welche aber eine irrige Anſicht von der Verbindlichkeit des Geſetzes haben und daſſelbe ſelbſt nicht halten, welche unter dem Vorgeben eines höheren Wiſſens Antitheſen gegen das Geſetz vorbringen. Der Hymenäus, welcher von dem Apoſtel excommunicirt worden war, hatte ſpäter auch Irriges über die Auferſtehung gelehrt und ſie geleugnet, indem er behauptete, die Auferſtehung ſei ſchon geſchehen. Er hatte nämlich die evangeliſche Auferſtehungslehre als eine vollzogene geiſtlich-ſittliche Erhebung des Menſchen bildlich gedeutet. In den Anfängen wenigſtens waren nach 1 Timoth. 4, 1 ff. ſchon die vorhanden, welche auf falſche Begeiſterte und die Lehren falſcher Geiſter achteten, welche die Ehe verboten und einen Unterſchied von reinen und unreinen Speiſen lehrten. Endlich lehrten ſie auch Fabeleien und endloſe Genealogien.

Sehen wir nun zunächſt auf Apgeſch. K. 19, 13 ff., welche Stelle von dem Wirken des Apoſtels Paulus in Epheſus handelt; ſo erzählt hier Lukas wie in Aſien, alſo auch in Epheſus, jüdiſche Beſchwörer im Namen Jeſu Dämonen austreiben wollten, und es werden ſieben ſolche Beſchwörer, Söhne des Scevas, dabei genannt. Andere trieben Zauberei (V. 19) und hatten Bücher, worin Zaubereien gelehrt waren. Das war allerdings eine ψευδώνυμος γνῶσις, welche nicht nach Chriſtus war. — Das Buch Henoch, welches damals ſchon vorhanden und in Aſien verbreitet war, enthält Fabeleien, Engel-, Dämonen- und Emanationslehren, welche ſich unter den Begriff der Fabeleien und endloſen Genealogien, von welchen Paulus redet, bringen laſſen. In Aſien war auch die erythräiſche Sibylle verbreitet mit ihrer Heſiod nachgebildeten Lehre von den Generationen und Genealogien der Menſchen und von den Titanen [1]). Aehnliche Fabeleien ſind zu finden im vierten Eſrabuche und in der Ascensio Mosis.

---

[1]) Vgl. Friedlieb, Sibyll. Weiſſagungen 1852. Einl. S. XXVII ff.

alsche Asceſe nebſt irrigen Anſichten über die Ehe exiſtirten auch bei den ſſenern und Therapeuten jener Zeit.

Doch kehren wir zu den apoſtoliſchen Schriften zurück. Im Galaterriefe eifert Paulus gegen falſche Geſetzeslehrer, die Geſetz und Geſetzesverke für nothwendig halten, welche ſelbſt aber das Geſetz nicht, weil nur heilweiſe, befolgten (K. 6, 13); die auf den Unterſchied der Speiſe hielten und ſo in Galatien die Gemüther verwirrten Sie hatten Antitheſen gegenüber dem Geſetze, indem ſie über die Anfangsgründe der Welt irrig lehrten (K. 4, 9); ſie beobachteten Tage, Monden, Zeiten und Jahre, waren judaiſirende Irrlehrer, welche Geſchwätz und Streitigkeiten erregten.

In der Nähe von Epheſus lag Coloſſä. Der Coloſſerbrief iſt circa ſechs Jahre ſpäter geſchrieben als der erſte Paſtoralbrief. Nach dem Coloſſerbriefe gab es in der Gemeinde Irrlehrer, welche mit Ueberredungskünſten täuſchten, durch weltliche Weisheit und eiteln Irrwahn gemäß Menſchenſatzungen und durch Irrlehren über die Anfangsgründe der Welt (Antitheſen einer falſchen Gnoſis) Aergerniß gaben. Sie richteten wegen Speiſe und Trank, indem ſie reine und unreine unterſchieden (Col. 2, 21). Sie hatten eine falſche Engellehre, und hierin wie auch in anderen Dingen (Col. 2, 18—23) eine ψευδώνυμος γνῶσις.

Der Epheſerbrief, als ein encycliſches Schreiben, enthält zwar nur allgemeine Andeutungen über denſelben Gegenſtand; doch werden die Irrlehrer auch hier gezeichnet als Söhne des Ungehorſams und ihrer Verſchlagenheit und Kunſt des Irrwahnes gedacht (K. 2, 2; 4, 14).

Auch in Corinth fehlte es um dieſe Zeit nicht an Irrlehrern, die einige Analogien mit denen im erſten Briefe an Timotheus bieten. Auch dort gab es Lehrer menſchlicher Weisheit über den Geiſt Gottes und der Menſchen (1 Cor. 2, 13), mit einer falſchen Gnoſis (8, 1 ff.). Doch hatte ich hier mehr das indifferente, freigeiſtige Element herausgebildet. Einige eugneten die Auferſtehung der Todten und erklärten ſie für unmöglich K. 15, 12.). Im zweiten Corintherbriefe werden ſie geſchildert als Solche, welche das Wort Gottes verfälſchen. Es ſind Irrlehrer aus dem Judenthum, Afterapoſtel, welche die Geſtalt von Apoſteln Chriſti annehnen, aber einen anderen Jeſus predigen.

Genauer und ſo, daß die Identität der Häreſie mit der im erſten Briefe an Timotheus geſchilderten klarer hervortritt, werden im zweiten

Petribriefe, welcher, an kleinasiatische Gemeinden gerichtet, auch der Zeit nach von dem ersten Pastoralbriefe nicht weit absteht, die Häresien und Häretiker dieses Landstriches und jener Zeit kenntlich gemacht. Der Apostel redet K. 1, 16 von seinem Kerygma im Gegensatze zu den klug ersonnenen Fabeleien der Irrlehrer, welche die Prophetien des alten Testamentes nach willkürlicher, subjectiver Deutung falsch auslegen, welche eitlen Schwulst reden (K. 2, 18), Sectirer sind, den Herrn verleugnen und eine blasphemische Geisterlehre vortragen (K. 2, 10 ff.). Sie leugneten die Offenbarungslehre in Betreff der Zukunft und des Endes der Welt, so wie sie auch über den Weltanfang Irriges lehrten, dabei verdrehten sie den Inhalt pauliniſcher Briefe über diese Gegenstände (K. 3, 15 ff.). Da die Irrlehrer sich auf Schriften, wie das Buch Henoch und die Ascensio Mosis bezogen, so widerlegt sie der Apostel auch aus dem Inhalt dieser Schriften.

Ebenso verfährt der Apostel Judas in seinem an dieselben Leser gerichteten und mit Zugrundlegung des zweiten Petribriefes abgefaßten kurzen Sendschreiben. Die Irrlehrer werden ähnlich wie im Galaterbriefe als eingeschlichen bezeichnet, welche eine falsche Geisterlehre haben und Schwulst reden. Auch Judas widerlegt sie aus ihrem Henochbuche und beruft sich wie Paulus im ersten Pastoralbriefe und Petrus in seinem zweiten Sendschreiben auf die Weissagungen über diese Zeiten; dabei aber beruft er sich auch auf die Aussagen der Apostel über denselben Gegenstand; so daß Judas wie den zweiten Petribrief, so auch den ersten Brief an Timotheus als ihm bekannt voraussetzt.

Wir ersehen hieraus, dieselben Häretiker, welche im ersten Briefe an Timotheus zwar nicht vollständig, aber in markirten Zügen und Formen geschildert sind, begegnen uns auch in mehreren pauliniſchen Schreiben, und in Briefen des Petrus und Judas. Da die Bezeichnungen immer gelegentliche, nirgends erschöpfende sind; so sind auch die Vergleichungspunkte in gleicher Weise naturgemäß beschaffen. Wir fanden aber, daß an den Orten und in der Zeit, wohin der erste Timotheusbrief sich stellt, es eine ψευδώνυμος γνῶσις über Anfangsgründe und Ende der Welt, eine falsche Dämonologie, nebst Irrlehren über die Auferstehung und letzten Dinge gab. Die Irrlehrer sind falsche Gesetzeslehrer, die das Gesetz entstellen und es selbst nicht vollständig beobachten, und zwischen reinen und

und unreinen Speisen unterscheiden. Ihre Gnosis stützte sich auf vorhandene apokryphe Schriften. Das Verbot der Ehe begegnet uns bei den Essenern dieser und den Nicolaiten einer um einige Decennien späteren Zeit; aber in Corinth scheinen auch deshalb Zweifel angeregt gewesen zu sein. Vermuthlich war Hang zum freien Leben und zur Unzucht damit verbunden, wie dies bei den Nicolaiten in der Apokalypse (K. 2, 6) auch hervortritt.

Darum haben wir keine Veranlassung mit Baur, Ritschl und Anderen, die Häretiker des ersten Timotheusbriefes im zweiten Jahrhundert zu suchen. Das Hauptargument der Tübinger Schule, welches sich auf die Aeußerung Hegesipp's reducirt: bis zur Zeit Trajans sei die Kirche Christi eine reine Jungfrau gewesen, nicht verunstaltet durch Häresien; sowie auf den Umstand, daß der heil. Irenäus die ersten Gnostiker in's zweite Jahrhundert setzt, schwindet als haltlos hin gegenüber der sicheren Wahrnehmung gnostischer Elemente in der apostolischen Zeit.

§. 5.

Zwei wichtige Punkte, womit die Aechtheit des ersten Briefes an Timotheus in Frage gestellt zu werden pflegt, haben wir somit klar gestellt. Wir haben nachgewiesen, daß dieser Brief geschichtlich eine Stelle im Leben und Wirken des Apostels Paulus hat, und daß die Häresie, wie sie darin gezeichnet ist, in jener Zeit und in jener Gegend wirklich vorhanden war. Einen dritten Punkt, betreffend die äußere Bezeugung des Briefes, wollen wir zum Schluß in einigen Hauptzügen erörtern.

Beginnen wir mit der Aufsuchung der ersten Spuren. Im Briefe des Judas V. 17 und 18 ist eine Berufung auf Aussprüche der Apostel, wornach in den letzten Zeiten Spötter, die nach ihrem eigenen bösen Gelüste wandeln, welche sich abtrennen, psychische Menschen seien, die den Geist, das πνεῦμα, nicht besitzen, auftreten werden. Solche Aussprüche finden sich sowohl im zweiten Petribriefe K. 2, als auch im ersten Briefe an Timotheus K. 4, 1 ff. In dem letzteren Briefe stützt sich der Ausspruch auf die Vorhersagung des Geistes und ist offenbar mit Beziehung auf Weissagungen des Herrn zu fassen. Da Judas sich auf Aussprüche der Apostel hierüber beruft, und zwar solcher, die den Lesern bekannt sind; so liegt der Schluß nahe, daß Judas seine Aeußerung mit Rücksicht auf

den Inhalt des zweiten Petribriefes und des erſten Briefes an Timotheus gethan hat. — Clemens Romanus ermahnt in ſeinem Briefe an die Corinther K. 29 die Leſer, ſich Gott zu nähern mit reiner Seele, reine und unbefleckte Hände zu ihm zu erheben und unſern milden und barmherzigen Vater zu lieben. Vergleicht man die Worte: προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν, mit der Aeußerung 1 Timoth. 2, 8, wo der Apoſtel ermahnt, man ſolle beten ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμῶν; ſo muß man der Bemerkung Hefeles zu dieſer Stelle, daß Clemens den pauliniſchen Ausſpruch nachgeahmt habe, ohne Zögern beitreten, umſomehr da auch 1 Cor. K. 54 Clemens auf die Benutzung dieſes Briefes ſchließen läßt. Er redet nämlich daſelbſt von der lobenswerthen Geſinnung derjenigen Diener Gottes, welche gleich Moſes Opferwilligkeit beſitzen und um Spaltung zu vermeiden zum Wohle der Geſammtheit ſich ſelbſt verleugnen, und bemerkt von dieſen: τοῦτο ὁ ποιήσας ἑαυτῷ μέγα κλέος ἐν κυρίῳ περιποιήσεται. Paulus 1 Tim. 3, 13 redet in allgemeiner Beziehung von denen die ihr Amt verwalten: οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται, womit er bei größerer Urſprünglichkeit des Gedankens daſſelbe wie Clemens ausſpricht.

Bei Polykarpus im Briefe an die Philipper K. 4 heißt es von dem Geize: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν. Vergleichen wir damit 1 Timoth. K. 6, 10 die Worte: ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία und V. 7: οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, δῆλον ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα; ſo ergiebt ſich, daß Polykarp zwei Stellen dieſes Briefes, nämlich K. 6, 10 und 7 benutzt und zwar ſo verbunden hat, daß er aus V. 10 nur einen Theil entnahm.

Ebenſo zeigt ſich auch in dem Briefe an Diognet die Benutzung unſeres Briefes. Daſelbſt leſen wir c. 4, n. 16 (ed. Otto): ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια, οὗ χάριν ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ, ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεὶς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθεὶς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη. Im erſten Briefe an Timotheus K. 3, 16 ſteht: μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ.

Wenn ferner Juſtin Dial. c. 7, n. 7 (ed. Otto) von den falſchen

Propheten ſagt: καὶ τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια δοξολογοῦσιν und wenn 1 Timoth. K. 4, 1 von den Irrlehrern geſchrieben iſt: προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων; ſo liegt auch hier der Gedanke nahe, daß Juſtin ſeine Ausdrücke aus unſerem Briefe gewonnen habe, zumal Spuren ſolcher Benützung pauliniſcher Sendſchreiben auch anderweitig bei ihm vorkommen [1]).

Die ausdrückliche Erwähnung des Briefes als eines pauliniſchen beginnt in dem römiſchen Schriftcanon nach dem muratoriſchen Fragmente und wird in keinem der alten Verzeichniſſe neuteſtamentlicher Schriften vermißt. Die Citate bei Irenäus, Theophilus, Clemens Alexandrinus und Tertullian laſſen darüber keinen Zweifel, daß im zweiten Jahrhundert, trotz Marcions und Tatians Verhaltens, das apoſtoliſche Anſehen dieſes Briefes feſtſtand.

§ 6.

Der zweite Brief an Timotheus.

Betrachten wir den Inhalt des zweiten Paſtoralbriefes, ſo tritt darin beſonders die damalige Lage, in welcher ſich Paulus befand, als ſehr verſchieden von der des vorigen Briefes hervor. Paulus, der ſich als Verfaſſer des Sendſchreibens und den Timotheus als Empfänger deſſelben zu erkennen giebt, bezeichnet ſich ausdrücklich als in Haft und zwar in Rom befindlich. Er ſieht der Zeit ſeines Martyriums entgegen; wünſcht aber, daß der in Epheſus lebende Timotheus bald, noch vor Winter, zu ihm komme: denn er iſt, mit Ausnahme des Lukas, von Allen verlaſſen. Timotheus ſoll ihm Effecten und Schriften, nämlich einen Mantel (φελόνης d. i. ein Winterkleid) und Pergamentrollen, mitbringen. Der Apoſtel hatte dieſelben bei ſeiner Anweſenheit in Troas bei Carpus zurückgelaſſen. Damals blieb auch Eraſtus in Corinth und Trophimus, weil er krank geworden war, in Milet zurück.

Paulus hatte vor dem Gerichte in Rom bereits ein Verhör beſtanden, ohne daß er, da Alle ihn verlaſſen hatten, bei ſeiner Verantwortung irgend einen Beiſtand hatte außer dem Herrn, der ihn ſtärkte und die nächſte Todesgefahr beſeitigte. Er gedenkt dabei eines böſen Belaſtungs-

[1]) Vgl. meine Schrift: Schrift, Tradition u. ſ. w. S. 128 ff.

zeugen, nämlich Alexanders, des Schmiedes, der aber bereits nach Ephesus zurück war.

In dem Briefe befinden sich ferner Warnungen vor den Irrlehrern, welche wesentlich dieselben sind wie im ersten Briefe; doch giebt sich durch bestimmtere Kennzeichnung ein Fortschritt in der Irrlehre kund. Der Hymenäus, der von Paulus zur Zeit der Abfassung des ersten Pastoralbriefes excommunicirt worden war, erscheint hier abermals, in Verbindung mit Philetus. Er leugnete die künftige Auferstehung, indem er lehrte, die Auferstehung sei schon geschehen, eine Behauptung, die vielleicht auf einer Verdrehung paulinischer Lehre beruht, welcher die an Christus Glaubenden auch, aber in anderem Sinne, Auferstandene nennt. Der Epheser Alexander wird hier als Metallarbeiter, χαλκεύς, was auch einen Silberschmied bezeichnen kann, kenntlich gemacht. Es ist kein Zweifel, daß es derselbe ist, welcher früher vom Apostel excommunicirt worden war, der im ephesinischen Aufruhr als Gegner des Paulus eine Rolle spielte, und dessen feindliche Gesinnung sich weiter darin kundgegeben hatte, daß er als Belastungszeuge nach Rom gekommen und der Vertheidigungsrede des Apostels sehr widerstanden hatte. Die Irrlehrer insgesammt werden sodann noch als die Signatur des Anfangs der letzten Zeiten charakterisirt, ihre schlimmen Eigenschaften, die Art wie sie Proselyten machen und der Wahrheit widerstehen, näher geschildert.

Fragen wir nach der Zeit, in welche der Inhalt dieses Briefes versetzt; so zeigen sich die Verhältnisse und der Zustand der Gefangenschaft des Apostels ganz anders, als wie dies während der ersten römischen Gefangenschaft des Apostels der Fall war. Damals befand er sich zwei Jahre lang in milder Haft, von einem Soldaten bewacht, aber in einer gemietheten Wohnung. Er konnte Personen, welche er wollte, zu sich einladen und mit den Seinigen ungehindert verkehren. Umgeben und unterstützt von nicht wenigen Gehilfen, war er im Stande auch so für das Evangelium thätig zu sein, sowohl in Rom selbst, als auch nach Außen. Gegen Ende jener zwei Jahre hatte er die gegründete Hoffnung aus der Haft befreit zu werden; so daß er den Philemon in der Nähe von Colosse schriftlich ersuchen konnte, eine Wohnung für ihn zu besorgen. Gegenwärtig aber hatte er, obgleich er erst Ein Verhör bestanden, doch keine andere Aussicht als das nahe Martyrium. Seine Worte sind K. 4, 6:

„Ich werde bald geopfert und die Zeit meines Todes steht bevor." Einige Frist war nach dem Gange des römischen Gerichtsverfahrens allerdings noch in Aussicht. Der Apostel, erfüllt von Eifer für das Evangelium, benutzt dieselbe, um den Timotheus und Markus zu sich zu berufen; den Letzteren zu geistlicher Verwendung, den Ersteren neben dieser wohl auch zur Vertheidigung vor Gericht, wie dies Timotheus, nach der kurzen Notiz im Hebräerbriefe K. 13, 23 zu schließen, auch gegen Ende der ersten Gefangenschaft des Paulus gethan hatte, und weshalb er in die Untersuchung mit verwickelt worden und erst nach des Apostels Freilassung selbst frei geworden war.

Während so der Apostel in der Zeit seiner ersten Gefangenschaft von Freunden umgeben war und auch Gerichtsbeistände, zu welchen vermuthlich auch der im Philipperbriefe genannte Aristarchus gehörte, hatte als freiwillige Zeugen nach römischen Recht [1]); haben gegenwärtig die Asiaten, welche für ihn am besten Zeugniß ablegen konnten, ihn theils aus Wankelmuth, theils aus Furcht alle verlassen; Andere wurden vom Apostel selbst weggeschickt, so Tychikus nach Ephesus und Titus nach Dalmatien. Der Apostel war mit Ketten belastet und konnte, wie wir K. 1, 17 an dem Beispiele des Onesiphorus sehen, nur mit Eifer und Mühe aufgefunden und besucht werden. Einige Zeit vor seiner Gefangennehmung war der Apostel noch in Asien und Achaja gewesen. Milet, Troas und Corinth werden ausdrücklich als Orte, wo er anwesend war, genannt. In seinem Gefolge waren Trophimus bis Milet, Erastus bis Corinth gewesen.

Da wir wissen, daß Paulus nach seiner ersten Gefangenschaft im Frühjahre 63 n. Chr. die Freiheit erhielt; so läßt sich dessen darauf gefolgte apostolische Wirksamkeit auf Grund der erwähnten und anderweitiger Notizen [2]) näher verfolgen. Er reiste nämlich zuerst, wie dies schon im Jahre 58 n. Chr. sein Plan war, nach Spanien, woselbst er aber nicht lange blieb; vermuthlich weil das Evangelium daselbst schon verkündigt worden war. Dann reiste er über Italien, wo er ohne nach Rom zu gehen auf den Timotheus wartete (Hebr. 13, 23) zurück nach Asien und Achaja, was er auch für Asien in mehreren gegen Ende seiner

---

1) Vgl. Lucian de morte Peregrini c. 13.

2) S. Gams a. a. O.

erſten Haft geſchriebenen Briefen in Ausſicht geſtellt hatte. Während des Ausbruchs der neroniſchen Chriſtenverfolgung, welche im Jahre 64 n. Chr. mit dem Brande Roms begann (Tacit. Annal. 15, 44), befand ſich Paulus nicht in Italien, ſondern in Aſien und Achaja. Nero ging 66—67 n. Chr. nach Griechenland (Dio hist. Rom. 58, 12). Unterdeſſen herrſchten in Rom ſeine Günſtlinge Helius und Polyklet. Wenn nun Clemens Romanus 1 Cor. K. 5 bemerkt, Paulus habe das Martyrium erlitten ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, ſo iſt hierbei an dieſe Zeit zu denken, in welche die zweite Gefangenſchaft des Apoſtels fällt. Paulus war demnach ungefähr drei Jahre frei und war während dieſer Zeit nach der Reiſe in Spanien durch Italien nach Griechenland und Aſien gereiſt. Der zweite Brief an Timotheus, aus der erſten Zeit der zweiten Gefangenſchaft des Paulus datirt, iſt demnach faſt zehn Jahre ſpäter geſchrieben als der erſte, vermuthlich im Sommer des Jahres 66 n. Chr., da er für den Herbſt des Jahres den Timotheus zu ſich berief. Die hiſtoriſchen Haltpunkte im Briefe ſelbſt ſtimmen mit dieſer Annahme genau überein. In Epheſus und Aſien war die Häreſie, welche auch in der Zeit der Abfaſſung des erſten Briefes ihr Unweſen trieb, noch nicht überwunden; ſie währte aber auch nicht nur noch länger, wie die Apokalypſe und Johannes in ſeinen Briefen und ſelbſt in ſeinem Evangelium erkennen laſſen; ſondern ſie wucherte ſogar weiter und zeigte ſich im zweiten Jahrhundert in der vollen Blüthe der gnoſtiſchen Secten.

§. 7.

Daß der zweite Brief an Timotheus nicht während der von Lukas in der Apoſtelgeſchichte erwähnten erſten römiſchen Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus und unter den von ihm ſo wie in mehreren pauliniſchen Briefen angedeuteten Verhältniſſen geſchrieben ſein könne, darüber herrſcht gegenwärtig faſt nur Eine Meinung. Die Anſicht Otto's, welcher glaubt, der Brief ſei in dem erſten Jahre dieſer Gefangenſchaft, im Jahre 61 n. Chr., verfaßt worden, iſt vereinzelt und empfiehlt ſich in keiner Weiſe. Ebenſo unhaltbar iſt eine andere von Oeder und Böttger vertheidigte, welche die Entſtehungszeit des Briefes in der Gefangenſchaft des Apoſtels zu Cäſarea finden. An das Ende der römiſchen Gefangenſchaft ſetzten ihn Hug, Schmidt, Matthies, Wieſeler, A. Maier. Es hängt dieſe Anſicht

zuſammen mit der anderen, Paulus ſei nach den von Lukas gemeldeten zwei Jahren einer milden Haft nicht frei geworden; vielmehr habe ſich dieſe Haft von da an in eine härtere umgewandelt und ihr Ende erſt in dem Martyrium des Apoſtels gefunden. In die zweite römiſche Gefangenſchaft wird der Brief bei den Alten geſetzt von Euſebius, Theodoret, Chryſoſtomus und Hieronymus; in neueſter Zeit von Mack, Guerike und v. Döllinger. Dieſer Anſicht konnten wir uns aus den oben dargelegten Gründen nur anſchließen.

Ueber die äußere Bezeugung des Briefes gedenken wir uns hier nicht zu verbreiten. Die ausdrückliche Erwähnung deſſelben beginnt mit Irenäus und Clemens Alexandrinus. Aeltere Spuren finden ſich bei Ignatius von Antiochien epist. ad Ephes. c. 2, bei Polykarpus epist. ad Philipp. c. 5 und in der epist. des Ungenannten ad Diognetum c. 11.

§. 8.

Der Brief an Titus.

Wenn wir auf den Inhalt dieſes Briefes, in welchem ſich Paulus als Verfaſſer und Titus als der erſte Leſer deſſelben ausdrücklich namhaft gemacht findet, ſoweit er hiſtoriſche Anhaltspunkte zur näheren Beſtimmung enthält, ſehen; ſo zeigt ſich darin der Apoſtel mit der Ausbreitung des ihm anvertrauten Evangeliums beſchäftigt. Den Titus hat er auf der Inſel Creta zurückgelaſſen, damit er dort in jeder Stadt die Gemeinde organiſire und die Aelteſten anſtelle. Worauf er bei Auswählung derſelben beſonders zu achten habe, darüber empfängt er eine genaue Inſtruction. Außerdem wird er ermahnt zu unterrichten, zu lehren, zurechtzuweiſen, ſowie auf gute Sitte und chriſtliches Leben zu dringen. Irrlehrer, welchen Titus entgegen treten ſoll, gab es auch auf Creta. Sie werden geſchildert als Widerſpenſtige, Schwätzer und Betrüger, die vorzugsweiſe aus dem Judenthum ſtammten, welche jüdiſche Satzungen und Fabeleien verbreiteten, Irriges über Reines und Unreines lehrten, Streitigkeiten über das Geſetz anregten, Genealogien vorbrachten, und in Streitfragen ſich ergingen.

Zwei Männer, Zenas und Apollos, vermuthlich die Ueberbringer des Schreibens, werden dem Titus zur guten Aufnahme empfohlen. Sodann wird ihm die Ankunft des Artemas und eventuell des Tychikus angekün-

digt. Wann dieſer Fall eingetreten, ſolle er zum Apoſtel nach Nikopolis kommen, wo er zu überwintern gedenke.

Die Irrlehrer, wie ſie in dem Briefe an Titus geſchildert werden, ſind von den im erſten Briefe an Timotheus kenntlich gemachten nicht verſchieden. Es waren herumreiſende Männer aus dem Judenthum, ähnlich wie dies auch in Galatien, nach den Angaben des Galaterbriefes, der Fall war.

An welches Nikopolis iſt zu denken, wo der Apoſtel den Winter zubringen will? Da Paulus im Römerbriefe K. 15, 19 zu Anfang des Jahres 58 n. Chr. ſchreibt, er habe das Evangelium bis nach Illyrien verkündigt; ſo muß er auch damals als er in Illyrien predigte, zu Nikopolis in Epirus geweſen ſein. Von Corinth war dieſe bedeutende Stadt circa 30 Meilen entfernt und lag von hier wie von Creta aus direct auf dem Wege nach Illyrien. An ein anderes Nikopolis, welche Stadt dem auf Creta weilenden Titus ohne jede nähere Bezeichnung als Ort der Zuſammenkunft beſtimmt wird, iſt in unſerem Briefe auch nicht zu denken; weder an Nikopolis in Thrazien, eigentlich an der Donau, wohin Paulus nie kam; noch an Nikopolis in Cilicien, woran Hug und Bisping denken, einem unbedeutenden Orte in der Nähe von Tarſus, dem Geburtsorte des Apoſtels. Bei der näheren Feſtſtellung der Abfaſſungszeit des Briefes während der dritten Miſſionsreiſe des Apoſtels wird ſich noch ſicherer herausſtellen, daß Paulus ſich damals nicht in Cilicien befinden konnte, wie es ohnehin nicht glaubhaft iſt, daß er den Titus von Creta nach einem gegen 180 Meilen von dort entfernten Orte zur Zuſammenkunft berufen habe. Nikopolis in Epirus dagegen iſt der geeignete Ort, wohin Paulus, als er Creta verlaſſen, kommen und wohin er den Titus zu ſich berufen konnte.

Der Inhalt des Briefes beweiſt, daß der Apoſtel Paulus nicht lange vorher ſelbſt auf der Inſel Creta geweſen, daß ſein Aufenthalt aber von kurzer Dauer geweſen war, ſo daß dem Titus die Aufgabe zufiel, die Organiſation der bereits beſtehenden chriſtlichen Gemeinden vorzunehmen. Nach Creta konnte Paulus ſowohl von Epheſus als auch von Corinth aus gelangen. Von Epheſus aus direct zur See kam er ſchwerlich dahin; wenigſtens giebt es für dieſe Annahme keinen ſicheren Anhaltspunkt. Fragen wir zunächſt nach der Zeit, in welche dieſe apoſtoliſche Reiſe nach Creta und das weitere Miſſionswirken in Illyrien zu ſetzen iſt; ſo liegt

dieſelbe zwiſchen den Jahren 54 und 58 n. Chr. Das letztere Datum ergiebt ſich aus der oben angeführten Stelle aus dem Römerbriefe, wornach Paulus zu Anfang des Jahres 58 n. Chr. das Evangelium in Illyrien bereits gepredigt hatte. Das erſtere dagegen folgern wir mit Recht aus der Nennung des Apollos im Titusbriefe. Mit dieſem konnte der Apoſtel erſt auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe zu Epheſus bekannt geworden ſein, und nicht vor dem Jahre 54 n. Chr. (vgl. Apgeſch. 18, 24 ff.). Dieſer Apollos kam, als Paulus zum Erſtenmale nur kurze Zeit in Epheſus geweſen und dann nach Jeruſalem gereiſt war, nach Epheſus und wirkte in des Paulus Abweſenheit dort einige Zeit mit Aquila und Priscilla für das Chriſtenthum. Hierauf ging er mit einem Empfehlungsſchreiben verſehen nach Achaja und lehrte namentlich in Corinth. Im Jahre 57 n. Chr., zur Zeit der Abfaſſung des erſten Corintherbriefes, war Paulus mit ihm öfters in Verbindung und von ihm Titus öfters ermuntert worden nach Corinth zu gehen; doch fehlte es ihm an der gelegenen Zeit (1 Cor. 16, 12).

Aus unſeren Erörterungen über den erſten Timotheusbrief hat ſich ergeben, daß Paulus zum zweiten Male in Corinth war im Jahre 56 n. Chr., daß er damals neun Monate von Epheſus abweſend war und ſeinen Weg über Macedonien nach Corinth genommen hatte. Da nun Paulus vorher ununterbrochen über zwei Jahre in Epheſus und Aſien beſchäftigt geweſen war; ſo ergiebt ſich daraus, daß er auch nur auf dieſer neunmonatlichen Reiſe in Illyrien geweſen und vorher nach Creta gekommen ſein kann. Wir denken uns darum die Sache ſo: Paulus reiſte von Epheſus über Macedonien nach Corinth, wo er ſich damals nur kurze Zeit aufhielt; kam dann nach Creta und zog von da nach Illyrien weiter mit dem Plane in Nikopolis zu überwintern. Als er den Titusbrief ſchrieb, befand er ſich bereits in Illyrien und hatte wohl auf dem Wege dahin die Stadt Nikopolis betreten. Im nächſten Frühjahr 57 n. Chr. gedachte er von Nikopolis aus nach Epheſus zurückzukehren. In Epheſus war er auch wieder bereits vor Oſtern 57 n. Chr., wie der erſte Corintherbrief beweiſt.

Demnach iſt der Brief an Titus um mehrere Monate ſpäter geſchrieben als der erſte Brief an Timotheus, aber auf derſelben Reiſe, die den Paulus von Epheſus über Corinth nach Creta und Illyrien geführt hatte, noch vor Winter des Jahres 56 n. Chr. Die Aehnlichkeit, welche dieſer

Brief mit dem genannten Briefe an Timotheus inhaltlich bietet, erklärt ſich hieraus mit Rückſicht auf den gleichen Zweck zur Genüge. Auf der Inſel Creta war das Chriſtenthum jedoch wahrſcheinlich ſchon vor des Apoſtels Paulus Anweſenheit daſelbſt verkündigt worden. Schon am erſten Pfingſtfeſte ſahen Cretenſer in Jeruſalem die Sendung des heiligen Geiſtes auf die Apoſtel und deren wunderbare Wirkung. Sie vernahmen auch die Belehrungen des Apoſtels Petrus (vgl. Apgeſch. 2, 11 f.) und wurden vermuthlich die erſten chriſtlichen Sendboten in ihrer Heimath, wo das Chriſtenthum als der Brief an Titus verfaßt wurde ſchon in einer gewiſſen Blüthe ſein mußte, da in mehreren Städten auf Creta Chriſtengemeinden beſtanden, denen jedoch die vollſtändige Organiſation noch fehlen mochte.

§. 9.

Die Paſtoralbriefe in ſprachlicher Beziehung.

Bei einer gemeinſamen Betrachtung der drei Paſtoralbriefe gegenüber den übrigen pauliniſchen Sendſchreiben zeigt ſich eine nicht zu verkennende Aehnlichkeit in Lehrideen, beſonderen Ausdrucksweiſen, ſo wie im Gebrauche einzelner ſprachlicher Ausdrücke, welche ſich in dieſen drei Briefen vorfinden, am meiſten in den der Zeit nach nahen Briefen an Titus und in dem erſten Briefe an Timotheus. Wir haben oben ſchon hervorgehoben, daß in der Frage nach der Aechtheit dieſer Briefe dieſe Erſcheinung nicht ohne Bedeutung war, indem man den bedeutenden Unterſchied, worin in dieſer Beziehung die Paſtoralbriefe zu den übrigen Briefen des Apoſtels Paulus ſtehen, bald mehr bald weniger ſtark betonte.

Die griechiſch redenden Schriftſteller, Clemens Alexandrinus und Origenes, zeigen in ihren Bemerkungen zum Hebräerbriefe, daß ſie in der Frage nach der Aechtheit apoſtoliſcher Schriften auf Sprachcolorit und Ausdrucksweiſe Gewicht legten. So fand Clemens, daß die Sprache des Hebräerbriefes mit der in der Apoſtelgeſchichte Aehnlichkeit habe (Euseb. H. E. VI, 14), wogegen ſpäter Hieronymus (Catal. c. 15) auf die große Aehnlichkeit jenes Briefes mit dem Briefe des römiſchen Clemens aufmerkſam machte. Origenes gab in Betreff des Hebräerbriefes (Euseb. VI, 25) ebenfalls ein Urtheil über Inhalt und Sprachform ab, indem er bemerkte, die Sentenzen ſeien zwar pauliniſch, die Diction und Compoſition aber ſeien der Art, daß man zu ſchließen berechtigt ſei, es habe Jemand die Reden des Apoſtels aufgeſchrieben und die Worte des Lehrers mit

einen eigenen, deutlichen Worten vorgetragen. Beide griechiſch redenden Schriftſteller, Clemens und Origenes, müſſen in den Paſtoralbriefen eine ähnliche bedeutende Stylverſchiedenheit nicht wahrgenommen haben: denn ſie halten dieſelbe für pauliniſch, ohne irgend eine derartige Bemerkung zu machen.

Die Paſtoralbriefe unterſcheiden ſich von den Briefen des Apoſtels Paulus, welche an chriſtliche Gemeinden gerichtet ſind, allgemein ſchon durch eine gewiſſe im Styl ausgeprägte Vertraulichkeit. In den Sendſchreiben der letzteren Art ſind die einzelnen Gegenſtände, die Sätze und Sentenzen, mehr gerundet und gegenſeitig abgegrenzt, wodurch ein in gewiſſer Hinſicht officieller Ton entſteht, obgleich weit entfernt von kalter und ſteifer Behandlung: denn es iſt doch ſtets Rückſicht genommen auf das, was der Faſſungskraft der Leſer am angemeſſenſten iſt. In den Paſtoralbriefen herrſcht ein leichterer und mehr ungezwungener Styl. Oefters wird ein angefangener Gegenſtand durch Anderes unterbrochen und nachher wieder aufgenommen. Es herrſcht eine Neigung zu kurzen, aber entſcheidenden Bezeichnungen und Andeutungen, die nicht blos die Sache, ſondern auch die Wahl der Worte und Ausdrücke umfaßt. Namentlich gilt dies von der Art und Weiſe, wie die Häretiker und ihre Lehre gekennzeichnet werden und wie von kirchlichen Einrichtungen und von Requiſiten kirchlicher Perſonen geredet wird. Dieſe Eigenthümlichkeit entſpricht dem Charakter der Paſtoralbriefe und dem Verhältniſſe des Apoſtels zu den Adreſſaten unſeres Erachtens vollſtändig und iſt ein Zeichen zu Gunſten der Aechtheit dieſer Briefe.

Daß in den Paſtoralbriefen ſich ganz entſchieden ächt pauliniſche Ideen, Gedanken, Ausdrücke und Worte vorfinden, darauf haben wir ſchon oben hingewieſen, und wollen wir dies jetzt an einzelnen Beiſpielen näher erhärten. Zunächſt gehört hierher die 1 Timoth. 1, 20 vorfindliche Excommunicationsformel mit dabei ausgeſprochenem Zwecke derſelben. Im erſten Corintherbriefe K. 5, 5 iſt eine ähnliche enthalten. Es wird der Verbrecher dem Satan übergeben zum Verderben des Fleiſches, damit die Seele gerettet werde. Im Briefe an Timotheus werden Hymenäus und Alexander dem Satan übergeben zur Warnung, damit ſie von ihrer Läſterung ablaſſen. Der Endzweck der kirchlichen Strafe iſt hier im Paſtoralbriefe viel concreter angegeben als dort in dem an die Gemeinde erlaſſenen Schreiben.

Nicht weniger bezeichnend iſt die Stelle 1 Timoth. 2, 8—15 verglichen mit 1 Cor. 11, 3 ff. 9 u. 14, 34. In beiden Briefen wird gelehrt, daß das Weib nicht den Beruf habe in der Kirche zu lehren, und daß es auch keine Auctorität über den Mann beſitze. Der Beweis in beiden Stellen beruht darauf, daß Adam der Erſtgeſchaffene geweſen und das Weib vom Manne genommen ſei. Im Paſtoralbriefe aber wird der Beweis noch durch die Angabe verſtärkt, wie der Sündenfall beweiſe, ſei das Weib auch der ſchwächere Theil und zugleich wird auch die Sphäre ſeiner Wirkſamkeit im Familienleben als das dem Weibe zukommende hervorgehoben.

Ueber die Parallelen zwiſchen 1 Timoth. 5, 17. 18 und 1 Cor. 9, 7—9, wo derſelbe Gedanke aus derſelben Schriftſtelle erhärtet wird, war ſchon oben die Rede, und wollen wir nur bemerken, daß da es ſich hier um eine Leiſtung der chriſtlichen Gemeinde an ihre Lehrer handelt, ſehr zweckmäßig auch in dem Briefe an die Corinther der Gegenſtand mehr ausgeführt und anſchaulicher gemacht erſcheint. Ein Gleiches gilt von 1 Timoth. 4, 12 verglichen mit 1 Cor. 16, 10. 11. Für Timotheus war es ausreichend, wenn der Apoſtel ſagte: Niemand ſoll deine Jugend verachten. Den Corinthern wird aber auch der Grund angegeben, warum es ihnen nicht geſtattet ſei dem Timotheus mit Verachtung zu begegnen.

Pauliniſch iſt 1 Timoth. 1, 5: Der Endzweck des Gebotes iſt Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewiſſen und ungeheucheltem Glauben. Dieſer Gedanke iſt auch 1 Cor. K. 13 ausgeführt enthalten; ferner Röm. 13, 8. 10, wo es heißt: Die Liebe iſt des Geſetzes Erfüllung, und Gal. 5, 6: in Chriſtus gilt nur der durch die Liebe wirkſame Glaube.

Oft kehrt bei Paulus wieder das Bild eines Kämpfers zur Bezeichnung der Aufgabe des Chriſten. So ſteht daſſelbe 2 Cor. 10, 3, 4. und weiter ausgeführt Epheſ. 6, 10—18. Deſſelben Bildes bedient der Verfaſſer ſich in den Paſtoralbriefen 1 Timoth. 1, 18; 6, 12 und 2 Timoth. 2, 3—5, und zwar in ſehr deutlicher Beziehung zu 1 Cor. 9, 24, 25, indem er auf die Abſtinenz der Atheleten als eine gebräuchliche Vorübung hinweiſt. Daſſelbe Bild wendet er auch auf ſich an 2 Timoth. 4, 7. 8. Der Gedanke, welcher 1 Timoth. 1, 9 in die Worte gefaßt iſt: δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, aber in vollſtändigerer Entwickelung, iſt auch enthalten Röm. 7, 1 ff., Gal. 2, 19 ff.; 4, 22 ff. Für den hinlänglich orientirten Timotheus reichte der kurze Ausſpruch hin.

Die meiſten Parallelen zu den Sentenzen und Gedanken im erſten Briefe an Timotheus finden ſich im erſten Corintherbriefe. Daß beide Briefe ſich der Zeit nach nahe ſtehen, wurde früher ſchon erörtert.

An Ausdrücken, die als charakteriſtiſch pauliniſche anzuſehen ſind, fehlt es in den Paſtoralbriefen nicht. Aus den größeren Verzeichniſſen, welche von Planck, Beckhaus, A. Maier u. A. in dieſer Beziehung aufgeſtellt ſind, heben wir heraus: γνήσιος 1 Timoth. 1, 2. Tit. 1, 4, vgl. 2 Cor. 8, 8, Philipp. 4, 3; ferner ὑπεροχή 1 Timoth. 1, 2 vgl. 1 Cor. 2, 1; προίσταναι und προίστασθαι 1 Timoth. 3, 4. 5. 12, vgl. Röm. 12, 8; 1 Theſſal. 5, 12; μόρφωσις 2 Timoth. 3, 5 vgl. Röm. 2, 20; ἄστοργος 2 Timoth. 3, 3 vgl. Röm. 1, 31; ἀλαζών 2 Timoth. 3, 2 vgl. Röm. 1, 30; συζῆν und συμβασιλεύειν 2 Timoth. 2, 11. 12 vgl. Röm. 6, 8, 1 Cor. 4, 8. 2 Cor. 7, 3; ἀνακαίνωσις Tit. 3, 5 vgl. Röm. 12, 2; χρηστότης Tit. 3, 4 vgl. Röm. 2, 4; 3, 12.

Dagegen findet ſich in den Paſtoralbriefen auch eine Zahl von ἅπαξ λεγόμενα z. B. ἑτεροδιδασκαλεῖν, ἀπέραντος, πατρολῴας, μητρολῴας, παλιγγενεσία, διώκτης, ἀποδοχή, γενεαλογίαι, ἀστοχεῖν, ματαιολογία, λογομαχεῖν und λογομαχίαι, μῦθοι, ζητήσεις, γάγγραινα und andere. Ferner einige eigenthümliche Ausdrucksweiſen z. B. θεὸς σωτήρ von Chriſtus. Die Grußformel mit dem eingeſchobenen ἔλεος, und das öfters wiederkehrende πιστὸς ὁ λόγος. Jedoch kann dieſen Eigenthümlichkeiten der Paſtoralbriefe gegenüber den ſtarken Beweisgründen für deren Aechtheit kein entſcheidendes Gewicht beigelegt werden: denn ἅπαξ λεγόμενα kommen auch in den übrigen pauliniſchen Briefen in bedeutender Zahl vor; ſo im Galaterbriefe, in den Briefen an die Philipper, Epheſer und Coloſſer[1]). Solche Eigenthümlichkeiten ſprechen vielmehr für die Aechtheit, da ein Nachahmer pauliniſcher Schreiben ſich nicht ſo frei bewegt, vielmehr die ächten Schreiben mit Sorgfalt nachgeahmt haben würde. Auch iſt von allen dieſen in den Paſtoralbriefen vorkommenden ſprachlichen Eigenthümlichkeiten nicht zu erweiſen, daß dieſelben dem Zeitalter des Apoſtels fremd ſeien; ſonſt würde ihnen allerdings eine Beweiskraft zukommen.

[1]) Vgl. Beckhaus Specimen observ. 1810 u. Guericke Einl. S. 393.

III.

Das Apostel-Decret.

Apostelgeschichte Kap. 15.

Die Apostelgeschichte, ein Werk des Evangelisten Lucas, behandelt vorzugsweise die äußere Geschichte der christlichen Kirche in ihrer ersten Pflanzung. Doch ist aber daselbst auch die innere geschichtliche Entwickelung der Kirche in der apostolischen Zeit aus gelegentlichen Mittheilungen zu entnehmen. So erhalten wir ein getreues Bild von dem Leben der ersten Christen in Jerusalem; ferner von der Gliederung der christlichen Gemeinde in Vorsteher, Lehrer und Hörer des Wortes, je nach der Verschiedenheit der Geistesmittheilung. Die Gegensätze im Judenchristenthum und Heidenchristenthum zeigen sich in ihrer ersten Entfaltung, so wie auch das Bestreben der Apostel, dieselben zu heben, theils durch Entscheidung mit apostolischer Auctorität, theils durch schonendes Verfahren und weise Nachgiebigkeit. In dieser Hinsicht nimmt das in der Apostelgeschichte K. 15 erwähnte erste Apostel-Concil ein vorwiegendes Interesse in Anspruch, insbesondere das auf diesem Concil berathene und als Rundschreiben an die Heidenchristen erlassene Apostel-Decret, worin die Bedingungen aufgestellt sind, auf deren Annahme die Christen aus dem Heidenthum verpflichtet werden sollten. Diese Bedingungen wurden in Folge gepflogener Verhandlungen in die Form eines Verbotes gefaßt und die betreffende Stelle (Apostelgesch. 15, 28—29) lautet wörtlich wie folgt: „Es hat dem heiligen Geiste und uns geschienen, euch keine Last weiter aufzulegen außer diesen nothwendigen Stücken: daß ihr euch enthaltet von dem, was den Götzen geopfert worden, und von Blut und Erstickten und von Unzucht. Wenn ihr euch davor hütet, so werdet ihr wohl thun."

So wie dieses Decret in seiner kurzen Fassung für viele Heidenchristen jener Zeit dunkel sein mochte und deshalb der Erklärung Seitens der mit seiner Verbreitung betrauten apostolischen Sendboten bedurfte; ebenso und wohl noch in höherem Grade bedarf es für eine spätere Zeit einer historischen Erörterung, um den prägnanten Inhalt desselben in seiner vollen Bedeutung und Tragweite zu erfassen.

Fragen wir zunächst nach der Zeit, wann jenes erste Apostel-Concil gehalten und das Decret abgefaßt worden; so führen die mit Sorgfalt angestellten Untersuchungen in das Jahr 50 nach Christi Geburt, so daß bereits fast zwei Decennien hindurch das Evangelium des Heiles von den Aposteln und ihren auserwählten Gehilfen öffentlich und mit Erfolg verkündigt worden war. Anfangend und ausgehend von Jerusalem, hatte die christliche Kirche außer Judäa und Galiläa bald auch in dem Landestheile Palästina's, wo Christus der Herr selbst eine reiche lohnende Ernte in Aussicht gestellt hatte [1]), in Samaria, Eingang gefunden (Apostelgesch. 8, 5 ff). Bald darauf war sie nach Syrien vorgedrungen. Schon zur Zeit der ersten Christenverfolgung, sechs Jahre nach Christi Himmelfahrt, befanden sich Christen in Damascus. Wenige Jahre nachher blühte eine starke Christengemeinde in der syrischen Hauptstadt Antiochien, welche bald zu einem Mittelpunkte des christlichen Lebens wurde. Hier wirkte, nachdem das Wort Gottes durch einige aus Jerusalem geflüchtete Cyprier und Cyrenäer daselbst verkündet worden war, zuerst Barnabas, sodann Barnabas und Saulus mit großem Erfolge. Von Antiochien aus brachten diese beiden Sendboten auf ihrer ersten Reise, welche mit Wahrscheinlichkeit in die Jahre 44—47 n. Chr. fällt, das Evangelium nach der Insel Cypern und nach Kleinasien, wo sie bis zur Hauptstadt von Pisidien, nach Antiochien kamen. Auch im Westen an der Küste des mittelländischen Meeres, in Phönizien, in den Städten Lydda, Saron, Joppe und Cäsarea waren, vorzugsweise durch die Thätigkeit des Apostels Petrus, bereits christliche Gemeinden entstanden. Nachrichten alter Schriftsteller, deren Werth nicht leicht zu beseitigen ist, als man dies in neuerer Zeit oft versuchte, lassen sogar diesen Apostel schon damals in Rom auftreten und das Evangelium verkündigen.

---

1) Joh. 4, 35 ff.

Diese großen Erfolge der ersten christlichen Missionäre waren jedoch keineswegs ohne Widerstand errungen worden. Denn wenn auch der Strahl des Lichtes mild erleuchtend und wärmend und still wie ein Friedensengel durch das Reich der Finsterniß wanderte; so erhob sich doch nach geschichtlichem Ausweise bald die alte Schlange und stritt um ihren vieltausendjährigen Besitz mit wachsender Gewalt. Zuerst bildeten die Juden, sowohl im eigenen Lande wie in der Zerstreuung, ein zähe widerstrebendes feindliches Element. Der eines größern Widerstandes fähigen Heidenwelt gefiel es vorerst von der neuen Religion noch keine auffällige Notiz zu nehmen und, wo sie etwa unter ihnen selbst auftauchte, dieselbe todt zu schweigen. Die Juden dagegen, geographisch und national mit dem entstehenden Christenthum enge verbunden, hatten bald in Jerusalem, in Syrien und Kleinasien gegen die Lehre von dem gekreuzigten Messias scharf angekämpft und blutige Verfolgungen über die, welche sich zu dieser Lehre bekannten, gebracht. Diese Verfolgungen wirkten aber das Gegentheil dessen, was sie beabsichtigten und die von Christus auserwählten und begnadigten Menschenfischer ließen nicht nach, ihre Netze ins Meer zu senken und Fische aller Art einzusammeln. Da sich aber unter den guten auch schlechte befanden, wie das Beispiel des berühmten Magiers Simon beweist, welcher, kaum der christlichen Kirche in Samaria beigetreten, alsbald die Gnade Christi in pecuniärem Interesse zu verwerthen gedachte; so erwuchs dem Christenthum hiedurch ein neuer Kampf, gefährlicher als äußere Verfolgung, weil er, im Innern der Gemeinde entbrannt, ohne Spalten und Zerreißen nicht abging und doch nur mit geistigen Waffen zu führen war. Die Anfänge solcher Zustände lagen der Berufung des ersten Apostel-Concils zu Grunde. In Jerusalem so wie im übrigen Judenlande hatten sich auch Juden aus der Pharisäer-Secte durch die Taufe ins Christenthum aufnehmen lassen. Von ihnen datiren die ersten Zerwürfnisse in der Urkirche, indem sie als Christen nicht abließen, specifisch jüdische Zwecke zu verfolgen und dem Christenthum allmälig die Formen des alten Judenthums aufzudrängen. Zu Statten kam ihnen hierbei die große Nachsicht und weise Schonung, womit die Apostel gegen die Christen aus dem Judenthum verfuhren. Denn da sie der neugestaltenden Kraft des Evangeliums Zeit gönnten, so hinderten sie es nicht nur nicht, daß diese Christen nach früher gewohnter Weise in den mosaischen Satzungen

fort lebten; ſondern ſie, die Apoſtel ſelbſt, nachahmend ihren göttlichen Meiſter, beſuchten nach wie vor den Tempel und die Synagoge und lehrten daſelbſt, obgleich die eigentlichen Chriſten-Verſammlungen beſonders ſtattfanden. Anders aber geſtaltete ſich dieſes Verhältniß, als das Werk der Heidenbekehrung wuchs und nun die Judenchriſten aus der Phariſäer-Secte dahin ſtrebten, jene geduldete Sitte zu einem bindenden Geſetze für alle Heidenchriſten zu machen. Die erſten Anfänge hiervon zeigen ſich ungefähr zehn Jahre vor dem erſten Apoſtel-Concil, ſieben Jahre nach dem erſten chriſtlichen Pfingſtfeſte. Damals taufte Petrus eine heidniſche Familie, den Hauptmann Cornelius zu Cäſarea mit ſeinen Verwandten und Freunden, nachdem er ſelbſt zuvor in einer Viſion höhere Belehrung über die Art und Weiſe der Heidenberufung erhalten hatte. Dieſes Ereigniß, die directe Aufnahme einer heidniſchen Familie in das Chriſtenthum, erregte damals nicht nur Aufſehen bei den Begleitern des Apoſtels; ſondern Petrus wurde ſogar in Jeruſalem darüber zu Rede geſtellt, daß er mit Heiden Umgang gepflogen habe. Man warf ihm vor: „Zu Unbeſchnittenen biſt Du hineingegangen und haſt mit ihnen gegeſſen.“ (Apoſtelg. 10, 3.) Des Petrus ſchlichte Erzählung der Viſion, welche er in der Stadt Joppe gehabt hatte, ſo wie des Zuſammenhangs, in welchem dieſelbe mit der Bekehrung des Cornelius zu Cäſarea ſtand, beſchwichtigte nicht nur die Gegenrede; ſondern die judaiſirenden Chriſten in Jeruſalem erkannten, daß Gott auch den Heiden die Buße verliehen habe zur Seligkeit, daß die Heiden in gleicher Weiſe wie die Juden zur Kirche Chriſti vorherbeſtimmt und berufen ſeien. Wir aber entnehmen aus dem ganzen Vorgange mit Sicherheit, daß noch zu jener Zeit unter den Judenchriſten in Jeruſalem und, wie es ſcheint, ſelbſt unter dem Gefolge des Apoſtels Petrus die Anſicht vorhanden war, ein Heide, der ſich der Kirche Chriſti zugeſellen wolle, müſſe zuerſt ein Proſelyte des Judenthums werden und ſo als für immer adoptirter Abrahamide ins Chriſtenthum gelangen.

Zehn Jahre ruhte nun die Sache. Unterdeſſen wurden in Syrien, in Cilicien, ſowie in einigen anderen kleinaſiatiſchen Provinzen Juden und Heiden ohne Unterſchied und ohne beſondere Verpflichtungen der letzteren auf moſaiſche Satzungen getauft und der Kirche Chriſti zugeſellt. Allmälig aber machte ſich Angeſichts dieſer Vorgänge das judaiſirende Element unter den Chriſten in Jeruſalem aufs Neue geltend. Daß das von Alters

her auserwählte Volk der Juden, die Nachkommenschaft Abrahams, im Gottesreiche gar keine Prärogative vor den Heiden voraus haben sollte, daß die Zuletztberufenen in ganz gleicher Weise Miterben sein sollten, diese Ansicht konnte ihnen, namentlich den früheren Pharisäern, nicht zusagen; sie erhoben sich dagegen und bekämpften sie immer entschiedener, je mehr die Zahl der Heidenchristen anwuchs. Die Gährung kam zuerst in Antiochien, wo Paulus und Barnabas, zurückgekehrt von ihrer kleinasiatischen Mission wirkten und wo man den allgemeinen, keinen Unterschied zwischen Bekehrten aus dem Judenthum und Heidenthum kennzeichnenden Namen „Christen" zuerst angenommen hatte, zum Ausbruch. Einige der eifrigen Judenchristen aus Jerusalem reisten nämlich nach Antiochien und lehrten hier in der Christen-Versammlung die stricte Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen. Es gelang ihnen, ungeachtet des Widerstandes Seitens des Paulus und Barnabas, die aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeinde in solche Unruhe zu versetzen, daß man beschloß, den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem diesen Gegenstand als eine Streitfrage zur Entscheidung vorzulegen. Das war die nächste Veranlassung zu jenem ersten Apostel-Concil. Von jüdischen Vorurtheilen befangene Christen hatten eine Frage angeregt, welche, wie dieses der Apostel Paulus in mehreren seiner Briefe auseinandersetzt, das Dogma von dem Verdienste Christi und der Rechtfertigung aus dem wahren Glauben aufs Innigste berührte, und welche darum, wie auch spätere der Häresengeschichte angehörende Erscheinungen thatsächlich beweisen, weder unwichtig noch ungefährlich war.

In dieser ihrer wahren Bedeutung wurde die schwebende Streitfrage von dem Apostel-Concil auch alsbald aufgefaßt. Angeregt von der antiocheniſchen Gesandtschaft, zu welcher Barnabas und Paulus gehörten, versammelten sich in Jerusalem die eben anwesenden Apostel sammt den Aeltesten zur Berathung. Petrus, welcher die Verhandlung leitete und zuerst das Wort ergriff, hob in seiner Rede mit Nachdruck hervor: „Gott habe gewollt, daß vor längerer Zeit durch seinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören und glauben sollten. Die Geistesverleihung sei denselben auch ebenso zu Theil geworden wie den bekehrten Juden; es sei gar kein Unterschied gewesen, da durch den Glauben ihre Herzen gereinigt worden seien. Darum heiße es Gott versuchen, wenn man den

Heidenchristen ein Joch auflegen wolle, das weder die Vorfahren der Juden, noch sie selbst zu tragen vermocht hätten. Die Gnade des Herrn wirke die Rettung beider, der Juden und Heiden, auf gleiche Weise." So sprach Petrus, der erste der Apostel, in berufener Versammlung öffentlich und feierlich einen Grundsatz aus, welcher geeignet war, die Illusionen der judaisirenden Christen von einem Vorzuge der Christen aus dem Judenthum im Reiche der Gnade völlig zu vernichten. Ganz denselben Grundsatz entwickelte einige Jahre später der Apostel Paulus im Galaterbriefe den judaisirenden Christen in Galatien gegenüber und führte ihn noch später in allgemeiner Begründung, ohne specielle Polemik, in dem Sendschreiben an die Römer aus.

Gegen den Ausspruch des Apostels Petrus wurde in der Versammlung nicht nur keine Einrede erhoben, vielmehr traten dasselbe aus eigener Erfahrung bestätigend Barnabas und Paulus auf und bezeugten, daß Gott unter den neubekehrten Heiden Zeichen und Wunder gewirkt habe, woraus sich deren Aufnahme ins Christenthum in der Form, wie sie stattgefunden, als eine Gott wohlgefällige bewiesen habe. Zum Schluß trat dieser Ansicht auch bei der Apostel Jacobus, der Bruder des Herrn und Bischof in Jerusalem, welcher gegen jüdische Sitte und Gewohnheit, wie besonders aus Apostelg. 21, 20—25 zu ersehen, stets sehr schonend verfuhr, von dessen Gerechtigkeit, Mäßigung und Milde sein Zeitgenosse, der jüdische Geschichtschreiber Josephus, ausdrückliches Zeugniß giebt, und welche selbst von den judaisirenden Secten späterer Zeit anerkannt wurden. Jacobus bewies aus den Propheten des alten Bundes, daß die von Petrus ausgesprochene Ansicht die richtige, Gott wohlgefällige sei, indem nach den Weissagungen der Propheten die Heiden ebenso wie die Juden ein Anrecht auf das Reich Gottes hätten.

Hiermit war die dem Concil zur Berathung und Entscheidung vorgelegte Frage gegen die zelotischen Judenchristen entschieden und das Synodalschreiben konnte demnach eine sehr einfache Fassung erhalten, hätte nicht der Apostel Jacobus gleichzeitig dem Concil noch einen weiteren mit dem obigen in Verbindung stehenden Antrag zur Erwägung und Beschlußnahme vorgelegt. Ihm nämlich, dem vorurtheilsfreien, ruhigen Beobachter, war es nicht entgangen, daß wie einerseits ein Theil der Judenchristen mit Vorliebe und in dem Grade an dem mosaischen Gesetze

hing, daß Manche sogar in Gefahr geriethen, darüber der Früchte des Erlösungswerkes verlustig zu gehen, so hingegen den Heidenchristen eine andere nicht minder große Gefahr drohte. Vielen von diesen kam es nämlich schwer an, sich der Gewohnheiten des früheren ungebundenen Lebens ganz und gar zu entschlagen und den ernsten Forderungen des christlichen Sittengesetzes ohne Rückhalt zu ergeben. Zu dieser offenbaren Schwäche gesellte sich bald als Versuchung ein gewisser heidenchristlicher Stolz, welcher auf das ängstliche Verhalten der Judenchristen mit Verachtung herabsah, sich einer besseren höheren Erkenntniß innerhalb der Sphäre des praktischen Christenthums rühmte, dabei sittlich immer mehr verkam und nach Außen Aergerniß gab. Belehrend in dieser Beziehung sind die beiden Corintherbriefe des Apostels Paulus, worin dieser fressende Schaden gerade nach einigen Seiten hin aufgedeckt wird, welche zum näheren Verständnisse des von Jacobus gestellten Antrages von Bedeutung sind. Corinthische Christen aus dem Heidenthum ließen sich z. B. ohne Bedenken von den Heiden zu ihren Götzenopfermahlen einladen und verachteten die Christen, welche hieran Anstoß nahmen. Auch findet sich der Apostel genöthigt, den Corinthern warnend zu sagen, daß man von Unzucht unter ihnen höre. Andere mißbrauchten die heilige Feier der Agapen, indem sie eine Art von rücksichtsloser Schwelgerei damit in Verbindung brachten. Zu den gottesdienstlichen Versammlungen kamen die Frauen mit Schmuck beladen und ohne Verschleierung. Lieblosigkeit, Streitsucht, Weichlichkeit und Indifferentismus drohten in Corinth das christliche Leben zu verkümmern und zu Grunde zu richten.

Im Hinblick auf solche Gefahren, und wohl auch auf bereits vorhandene Erscheinungen unter den Heidenchristen, stellte Jacobus auf dem Concil einen Antrag, dessen Tendenz dahin ging, für die Heidenchristen gewisse Verbote aufzustellen, und zwar zur Erreichung eines doppelten Zweckes: Einmal sollte dadurch eine größere Trennung der Heidenchristen von den Heiden äußerlich vollzogen werden. Zum Andern sollte aber auch in gewissem Grade die gebührende Achtung gegen alte Institutionen, welche zum Theile noch über die Geschichte des Judenthums hinausgingen, die aber auch im mosaischen Gesetze vorhanden waren, erwirkt und so eine Versöhnung und äußere Gemeinschaft zwischen den strengen Judenchristen und Heidenchristen vermittelt werden. Der Antrag des

Apostels Jacobus lautete: „Man möge den Heidenchristen schreiben, daß sie sich enthalten sollten von der Verunreinigung mit den Götzen, von der Unzucht, vom Erstickten und vom Blute.“ Die kurze, etwas dunkel gehaltene Begründung dieses Antrages aber lautet: „Denn Moses hat von alten Zeiten her in jeder Stadt Solche, die ihn verkündigen, indem er in den Synagogen jeglichen Sabbath vorgelesen wird.“ Der allgemeine Sinn dieser Begründung ist unschwer zu verstehen: Den Apostel Jacobus leitete eine Rücksichtnahme auf die Judenchristen, welche, unter Heidenchristen in den Städten gemischt lebend, an den Sabbathen in der Synagoge der Vorlesung des mosaischen Gesetzes beiwohnten. Nahmen die so beständig Unterrichteten heidnische dem mosaischen Gesetze zuwiderlaufende Gewohnheiten und Einrichtungen unter den Heidenchristen wahr; so dienten ihnen diese zum Anstoß und mußten das einträchtige Zusammenleben mit ihren Mitchristen aus dem Heidenthum stören.

Der Vorschlag des Apostels fand sofort die Zustimmung in der Versammlung und erhielt darauf folgende theils sachlich mehr geordnete, theils auch genauer bestimmte Fassung: „Die Heidenchristen sollten sich enthalten von dem, was den Götzen geopfert worden, vom Blute und Erstickten und von Unzucht.“

Durch die obigen geschichtlichen Erörterungen sind wir in den Stand gesetzt, über Inhalt und Bedeutung des ganzen Apostel-Decretes richtig zu urtheilen. In seinem ersten Theile bestimmt dasselbe, daß die Heidenchristen nicht verpflichtet seien, sich beschneiden zu lassen und das mosaische Ceremonial-Gesetz zu halten. Das Concil erklärte, daß dies weder Befehl noch Absicht der Apostel je gewesen (Apostelg. 15, 24), und daß die, welche solches lehrten, die Herzen beunruhigten und mit Reden Verwirrung stifteten. Sodann bezeichnet das Concil als zur Befolgung nothwendige Stücke dasjenige, was der Apostel Jacobus als solche beantragt hatte, in Form eines Verbotes. Ob diese nothwendigen Stücke, deren Enthaltung den Heidenchristen hier geboten wird, lediglich aus weiser Berücksichtigung bestehender Verhältnisse und aus der pflichtmäßigen christlichen Nächstenliebe entfließen, oder ob sie sämmtlich oder theilweise eine engere Verbindung mit der christlichen Sitte überhaupt haben, dies muß die Erörterung der einzelnen Bestandtheile des Verbotes ergeben.

Was nun den ersten Punkt des Verbotes, die Enthaltung von dem was den Götzen geopfert worden, betrifft; so verbietet schon der Ausdruck εἰδωλόθυτα die Folgerung, als hätten Heidenchristen noch den Götzen Opfer gebracht, oder sich doch an solchen Opfern betheiligt. Vielmehr beweisen die Erörterungen des Apostels Paulus in seinem ersten Sendschreiben an die Corinther, K. 8—10, über denselben Gegenstand, daß das Verbot sich auf die Theilnahme der Christen an solchen Mahlzeiten der Heiden, wobei Götzenopferfleisch genossen wurde, und auch auf das Kaufen solchen Fleisches auf dem Markte bezieht. Der Apostel erklärt beides als zwar an und für sich nicht sündhaft, weil die Götzen nichts seien und es somit in Wirklichkeit keine Götzen gebe; wohl aber sei beides unerlaubt und sündhaft wegen des Aergernisses der Schwachen; außerdem aber auch unbedingt für Jeden, der Götzenopferfleisch als solches, d. h. in dem Glauben, daß es wirklich Götter gebe, genieße. Da sich nämlich die Dämonen von den Heiden als Götter verehren ließen, so trete der, welcher an Götzen glaube, durch den Genuß des Götzenopferfleisches in Gemeinschaft mit den Dämonen. Zwischen der Forderung des Apostels Jacobus und der Forderung des Apostel-Decretes in diesem Punkte besteht der Unterschied, daß der Apostel die Enthaltung von der Verunreinigung mit den Götzen (τὸ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων) verlangte. Das Concil wählte hierfür den bestimmteren, aber auch beschränkteren Ausdruck ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων, die Enthaltung von dem, was den Götzen geopfert worden. Hieraus ergiebt sich, daß über die Fassung des Verbotes conciliarische Verhandlungen gepflogen wurden, welche in der Apostelgeschichte nicht mitgetheilt sind; ferner aber auch, daß die Heidenchristen überhaupt in keiner andern Gemeinschaft mit dem heidnischen Götzencultus standen, als daß sich Einzelne zu Opfermahlzeiten einladen ließen, auch Opferfleisch auf dem Markte kauften und genossen, wodurch sie theils den strengeren Judenchristen Aergerniß gaben [1]), theils auch das eigene Gewissen beschweren konnten. Es ist somit klar, daß dieser Punkt des Verbotes, die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, an und für sich nicht positiv religiöser Natur und nicht als Bestandtheil des christlichen Sittengesetzes zu erachten war. Die klare Absicht des Verbotes bezieht

1) Vgl. Justin. Dial. c. Tryph. c. 35.

sich auf Vermeidung von Aergerniß, auf Lostrennung der Heidenchristen von den Heiden und somit auf Annäherung und Versöhnung der Heidenchristen mit den strengeren Judenchristen.

Die sodann gebotene Enthaltung vom Blute und vom Erstickten hat eine gleiche Tendenz, steht aber in keinerlei Beziehung zum heidnischen Opfercultus, bei welchem allerdings auch Blutgenuß, nämlich Opferblut mit Wein gemischt, vorkam [1]). Das Verbot beruht wesentlich auf der Idee, welche schon in der alten noachischen Vorschrift (Gen. 9, 4 ff.) angedeutet ist, aber klarer ausgesprochen in das mosaische Gesetz überging. Weil nämlich der Nephesch, d. i. die Seele des Thieres, im Blute ist und dieses Blut als Sühnungsmittel beim Opfer bestimmt war, darum erhielten zuerst Noah und seine Nachkommen, sowie später die Israeliten das Verbot, Fleisch mit dem Blute zu essen [2]). Das Verbot des Essens von Blut und Ersticktem erstreckte sich nach dem mosaischen Gesetze sogar weiter als auf die Israeliten, nämlich auch auf alle Fremdlinge, welche unter den Israeliten sich aufhielten. Es ist darum mit Grund anzunehmen, daß dieses Verbot zu jenen Satzungen gehörte, worauf die Proselyten des Thores verpflichtet wurden, wie denn auch unter den Sittenvorschriften der im zweiten Buche der Sibyllen enthaltenen, von einem alexandrinischen Juden herrührenden, sogenannten Phocylideischen Verse einer (V. 96) lautet: „Iß kein Blut und genieße kein Fleisch, das man Götzen geopfert."

Hieraus folgt, daß dieser zweite Punkt, das Verbot des Bluteſſens, wozu auch das Essen des Erstickten, in welchem das Blut sich befand, gehörte, eine Disciplinar-Vorschrift war, wohl geeignet ein Aergerniß zu heben, welches den mit Heidenchristen verkehrenden Judenchristen ohne dieses Verbot häufig genug bereitet werden mochte, da den Heiden das Bluteſſen und der Genuß der Thiere mit ihrem Blute, z. B. der auf der Jagd erlegten, gewöhnlich war, und die Heidenchristen darin an und für sich und ohne Kenntniß des mosaischen Gesetzes nichts Anstößiges finden mochten.

---

[1]) Vgl. J. D. Michaelis zu Ps. 16 V. 4, im krit. Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo. Frankfurt u. Göttingen 1759, wo die Belegstellen hierfür aus den alten Schriftstellern zusammengestellt und erläutert sind.

[2]) 3 Mos. 17, 10—14.

Als letzter Bestandtheil der Verbote ist genannt die πορνεία. Der Ausdruck in seiner vollen Bedeutung gefaßt würde zu der Frage berechtigen, was denn dieses Verbot hier solle; indem es sich ja für jeden Christen ganz von selbst verstand, daß er, der unterrichtet war, seinen Leib als Glied Christi und als Tempel des heiligen Geistes zu betrachten, sich von Hurerei so wie von jeder Unzucht rein zu erhalten habe. Da Unzucht im Christenthum unbedingt verboten ist, ebenso wie Mord, Meineid oder Diebstahl, wie sollte sich dieses Verbot sachgemäß an die vorhergehenden schließen? Waren etwa die Heidenchristen dem Laster der Unzucht so wie die Heiden verfallen, so daß es einer so ausdrücklichen und speziellen Warnung davor bedurfte? Oder ist etwa das Verbot πορνεία in dem Decrete in einer beschränkteren Bedeutung zu verstehen, so daß durch dieses Verbot, ähnlich wie durch die vorhergehenden, etwas bezeichnet wird, was die Heidenchristen aus dem Heidenthum als etwas Indifferentes mit herüber genommen hatten, was aber in ihrem Verkehr mit den strengeren Judenchristen Anstoß und Aergerniß erregte? Bekanntlich wird das Wort πορνεία im alten und neuen Testamente in verschiedenen Bedeutungen, z. B. vom Götzendienste, vom Ehebruch, unechter Geburt, wohl auch von Ehen zwischen Juden und Heiden, dann auch allgemein von Unsittlichkeit aller Art gebraucht[1]). „Wer sein Weib entläßt," heißt es z. B. Matth. 5, 32, „ausgenommen im Falle der Hurerei (d. i. des Ehebruchs), der macht es zur Ehebrecherin, und wer ein geschiedenes Weib heirathet, begeht Ehebruch." Ferner Luc. 16, 18: „Jeder der sein Weib entläßt und ein anderes heirathet, begeht Ehebruch, und wer eine geschiedene heirathet, begeht Ehebruch." Dasselbe ist bei Matth. 19, 9 ausgesprochen. Da Ehebruch auch πορνεία ist, so fällt demnach jede Ehescheidung, ausgenommen im Falle des Ehebruchs seitens des Weibes, in welchem Falle nach mosaischem Gesetze aber die Tödtung der Ehebrecherin stattfinden mußte, so daß die Ehe absolut aufhörte, unter den Begriff der πορνεία. Das Heirathen einer Geschiedenen war aber Ehebruch, πορνεία, in jedem Falle und ohne alle Ausnahme. Demnach ist es wohl gestattet,

---

[1]) Vgl. Clem. Alex. Strom. VII. c. 12 § 75 (edit. Klotz): *Πορνείας γὰρ ἤδη πολλάκις τρεῖς τὰς ἀνωτάτω διαφορὰς παρεστήσαμεν κατὰ τὸν ἀπόστολον, φιληδονίαν, φιλαργυρίαν, εἰδωλολατρείαν.*

darnach zu fragen, was in dem Apostel-Decrete das Verbot der πορνεία speciell bedeute? Einen Anhaltspunkt zur Erkenntniß bietet der Apostel Paulus in seinem ersten Sendschreiben an die Corinther K. 5. Der Apostel rügt daselbst an der Christengemeinde zu Corinth, daß man unter ihnen von πορνεία höre, und er hebt dabei einen besonders schweren Fall, der nicht einmal bei den Heiden vorkomme, heraus. Der Fall betraf die Ehe eines Christen mit einem Weibe, welche eine Nichtchristin war, wie sich daraus ergiebt, daß über den Mann, nicht aber über das Weib die schwere Strafe der Excommunication verhängt wurde. Die πορνεία bestand in diesem Falle darin, daß ein Christ das Weib seines Vaters, d. h. seine Stiefmutter, geheirathet hatte, und die vom Apostel gegen die Christengemeinde ausgesprochene Rüge bezog sich darauf, daß die Gemeinde diese Ehe in einem so nahen Verwandschaftsgrade duldete und den Verbrecher nicht aus der Gemeinde ausschloß. Auch nach dem mosaischen Gesetze waren solche Ehen verboten und fielen somit unter den Begriff der πορνεία. Wenn wir demnach das Verbot der πορνεία in dem Apostel-Decrete auf unerlaubte Eheverhältnisse und speciell auf Ehen in solchen Verwandtschaftsgraden, die schon im Gesetze Moses verboten waren, beziehen, so glauben wir dasselbe wenigstens nach einer Seite hin richtig gedeutet zu haben. Möglicher Weise aber umfaßte es noch mehrere Punkte, z. B. das Verbot der Polygamie, welche nach dem Ausspruche des Herrn (Matth. 19, 4—8) den göttlichen Institutionen zuwider und darum der christlichen Sitte widerstrebte, daher sicherlich auch unter den Begriff der πορνεία fiel. Da die apostolischen Sendboten beauftragt waren, das Sendschreiben nach Antiochien zu überbringen und wir (Apostelg. 16, 4) erfahren, daß Paulus und Silas dasselbe auch in Syrien, Cilicien und anderwärts verbreiteten; so ist es kein Zweifel, daß der Inhalt der Verbote durch die christlichen Missionäre in den einzelnen Gemeinden genügend erläutert und so jedem Mißverstehen derselben vorgebeugt wurde.

Ueberblicken wir nun noch einmal die in dem Apostel-Decrete enthaltenen Verbote, so ergiebt sich als Hauptabsicht derselben die Herbeiführung einer schärferen Trennung der Heidenchristen von den Heiden und in demselben Maße einer Annäherung an die Judenchristen, nachdem allgemein die Befreiung von dem Gesetze Moses proclamirt worden

war. Dabei ließ man für die Judenchristen noch immer Schonung walten. Man änderte vorerst nichts an der bisherigen Praxis und verbot den Judenchristen nicht, wie bisher nach der Sitte ihrer Vorfahren zu leben. In Betreff ihrer war auf dem Concil kein Antrag gestellt worden, und so blieb die Regelung dieses Verhältnisses dem Bedürfnisse einer späteren Zeit anheim gegeben. Dasselbe stellte sich übrigens bald ein. Es verursachte namentlich dem Apostel Paulus viele Kämpfe und Beschwerden, bis endlich auch die schärfere Abtrennung der Judenchristen von den Juden sich vollzog. Wie frühe dies geschah, dafür legt unseres Erachtens die Bildung der frühesten judaisirenden Secten ein mittelbares Zeugniß ab.

IV.

Zur Geſchichte der Entſtehung der heil. Evangelien.

§. 1.

Als das Evangelium vom Reiche Gottes nach dem Auftrage Chriſti durch die Apoſtel zuerſt verkündigt wurde, beſtand außer den Schriften des alten Bundes noch keine heilige Literatur, worin die neuen Gottesoffenbarungen niedergelegt waren. Von Chriſtus, dem Herrn, wurden während ſeines Wirkens auf Erden die altteſtamentlichen Propheten als wahre Geſandte Gottes anerkannt und beſtätigt, ihre Schriften wurden für heilige Schriften erklärt und als ſolche gebraucht. Ebenſo verfuhren auch die Apoſtel beim Beginne ihres Lehramtes. Sowohl zum Erweiſe der Wahrheit ihrer Verkündigung, als auch zur Beglaubigung ihrer in göttlichem Auftrage vorgenommenen kirchlichen Einrichtungen, beriefen ſie ſich auf die im alten Bunde aufgezeichneten prophetiſchen Ausſprüche.

Außer dieſen Berufungen auf das alte Teſtament exiſtirte aber die göttliche Offenbarungslehre, welche die Apoſtel im Auftrage Chriſti und unter dem Beiſtande des heil. Geiſtes verkündigten, Anfangs ausſchließlich nur als mündliches Kerygma. Auch begannen die Apoſtel keineswegs bald nach ihrem öffentlichen Hervortreten als Lehrer zur Ausbreitung der Heilslehre Schriften zu verfaſſen; ſondern die chriſtliche heilige Literatur hat einen ſpäteren und anderen Urſprung. Ueber zwanzig Jahre nach der Himmelfahrt Chriſti war die Verkündigung des Evangeliums eine ausſchließlich mündliche. In dieſer Form wurden die erſten apoſtoliſchen Kirchen in Jeruſalem, Samarien, Antiochien, auf Cypern, in Kleinaſien, Griechenland und anderwärts gegründet. In derſelben Form wurde das Evangelium den nächſtapoſtoliſchen Gehilfen und Lehrern übergeben. Dieſe Form der mündlichen Ueberlieferung verblieb auch der Kirche für alle Zeiten, und zwar unter Garantie ihrer urſprünglichen Reinheit, indem

hierüber das von Christus selbst eingesetzte unfehlbare mündliche Lehramt in der Kirche wacht.

Neben dieser in der mündlichen Ueberlieferung beruhenden ältesten und ursprünglichen Quelle der christlichen göttlichen Offenbarungslehre, aber abhängig und als Ausfluß von derselben, entstand allmälig eine zweite, eine schriftliche Quelle des göttlichen Wortes von gleicher Auctorität.

Diese apostolisch-christliche Literatur nahm ihren Anfang in Briefen, welche der Apostel Paulus theils an christliche, größtentheils von ihm selbst gestiftete Gemeinden, theils an christliche Lehrer, seine Gehilfen, schrieb. Die Veranlassung hierzu war jedesmal eine speciell erkennbare, durch besondere locale und persönliche Verhältnisse bedingte. Als solche machen sich auch die meisten der mit wenig Ausnahmen etwas später von den Aposteln Jacobus, Petrus, Judas und Johannes verfaßten Sendschreiben kenntlich. In dieser schriftlichen Form suchten einzelne Apostel mit unter ihrer Sorge und Obhut stehenden christlichen Gemeinden, oder Personen, in Verbindung zu bleiben und aus der Ferne für das Evangelium und die Kirche Christi zu wirken.

Neben diesen in Briefen bestehenden apostolischen Schriften erschienen vom Anfang des sechsten Jahrzehntes bis zum neunten theils von Aposteln, theils von deren Gehilfen noch Schriften anderer Art, sechs an der Zahl, in denen gleichfalls christliche Offenbarungslehre niedergelegt ist. Die eine dieser Schriften schließt sich nach ihrem Charakter an die Prophetenwerke des alten Bundes an, ist durchgängig prophetischen Inhalts und wurde vom Apostel Johannes auf göttlichen Befehl verfaßt, um in Gesichten und directen Vorhersagungen die Zukunft der Kirche Christi zu enthüllen, und so als Fortsetzung der alttestamentlichen Prophetien über das ihrer Zeit noch fern gelegene messianische Reich, die Entwickelung dieses Reiches bis zu seinem Abschluß am Ende der Zeiten darzustellen.

Die fünf anderen neutestamentlichen Schriften sind wesentlich historischen Inhalts. Unter ihnen treten die Evangelien als ihrem Inhalte nach unter sich verwandte Schriften heraus. Sie behandeln sämmtlich denselben Gegenstand, nämlich Geschichte des Lebens und Wirkens Jesu, des Messias, auf der Erde, von nicht gleichem Anfange, aber von allen Evangelisten bis nach seiner Auferstehung von den Todten, von zweien bis zu seiner Himmelfahrt fortgeführt.

§. 2.

Ueber die Entstehung der letztgenannten Schriften, der heil. Evangelien, über Veranlassung und Zweck derselben haben wir gute, alte Nachrichten. Zur Vergleichung und weiteren Beurtheilung dienen aber auch diese Schriften selbst, sowohl in ihrer Anlage, als in directen Angaben und Andeutungen. Christen am Ende des ersten und im zweiten Jahrhundert haben sich schon in dieser Beziehung mit den heil. Evangelien beschäftigt, und wie sie eines Theiles sich an die diesfallsige Ueberlieferung anlehnten, so zeigen andere charakteristische Bemerkungen, z. B. des Papias über das Marcus-Evangelium, des heil. Irenäus über die Eigenthümlichkeiten einzelner Evangelien (adv. Haer. III. c. 14, n. 3 u. c. 11, n. 1), und des Clemens Alexandrinus über den ergänzenden Charakter des Johannes-Evangeliums, daß sich die christlichen Gelehrten jener urchristlichen Zeit auch in den Inhalt der Evangelien vertieften und die Fragen nach dem Ursprunge derselben, nach Plan und Anlage, sich vorlegten und beantworteten. Ein weiteres Zeugniß hierfür liefern die Evangelienharmonien des Theophilus und Tatian im zweiten, des Ammonius im dritten Jahrhundert, für die spätere Zeit die Schrift des heil. Augustinus de consensu evangelistarum, und sodann die Prolegomena, welche die alten Exegeten ihren Schriftcommentaren beizugeben pflegten, bis endlich eine selbstständige Disciplin, die Einleitungswissenschaft, sich des Gegenstandes ex professo bemächtigte. Ganz besonders eifrig wurde die Evangelienfrage in neuester Zeit behandelt, ohne jedoch zum Abschluß gekommen zu sein. Vielmehr begegnen wir gerade heute den entgegengesetztesten Ansichten über den Ursprung der heil. Evangelien. Während z. B. Döllinger [1]) das Matthäus-Evangelium für das älteste Evangelium erklärt, welches den beiden anderen als Vorbild gedient habe, und von Marcus sagt, er habe die Evangelien des Matthäus und Lucas theils abkürzend, theils verschmelzend, theils auch erweiternd benützt, den Johannes aber als Vervollständiger der drei ersten Evangelien auffaßt, eine Ansicht, die von vielen neuern Forschern vertreten wird [2]); begegnen wir

[1]) Döllinger, Christenthum und Kirche. Regensburg 1860. S. 132 ff.
[2]) S. Bleek Einleitung in das Neue Testament, Berlin 1862. S. 243 ff.

auch der z. B. von Lachmann, Wilke, Weisse, Hitzig, Ewald, Ritschl, Bleek u. A. vertheidigten Ansicht, wornach das Marcus-Evangelium von Matthäus und Lucas benützt wurde. Daneben geht die Annahme, daß ein Urevangelium existirte, welches jedem der drei ersten Evangelien, oder doch dem Matthäus und Lucas, vorgelegen habe, so daß unsere Evangelien sich zu jenem wie verschiedene Recensionen oder Ueberarbeitungen verhielten [1]). Wir übergehen die von namhaften Vertretern der Tübinger Schule aufgestellten Ansichten, welche z. B. das Lucas-Evangelium für eine um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßte Tendenz-Schrift halten und ähnlichen zweifelhaften Werth auch jedem der übrigen Evangelien beilegen. Wir wollen hiermit nur constatiren, daß die sogenannte Evangelienfrage eine noch in vielfacher Hinsicht wissenschaftlich ungelöste ist.

§. 3.

Wenn wir die ältesten Zeugnisse über die Entstehung der Evangelien befragen, so erhalten wir eine wenn auch oft kurze, doch bestimmte und klare Antwort. Von dem bei Papias schon bezeugten Matthäus-Evangelium heißt es bei Irenäus adv. Haer. III, 1: Matthäus habe zur Zeit, als Petrus und Paulus zu Rom gepredigt und die Kirche gegründet hätten [2]), unter den Hebräern in ihrer Sprache eine Evangelienschrift verfaßt; und fragm. XXIX (ed. Stieren): Matthäus habe den Juden in seinem Evangelium beweisen wollen, daß Christus von David abstamme. Nehmen wir noch hinzu die auf dem Zeugniß des heil. Irenäus sichtbar fußende Bemerkung des Eusebius H. E. III, c. 24, so erfahren wir hier noch weiter, daß Matthäus, nachdem er den Hebräern das Evangelium verkündigt und sich zu andern Völkern begeben wollte, seine Evangelienschrift verfaßt habe, um hierdurch seine fehlende Gegenwart zu ersetzen. Durch diese Zeugnisse ist nicht nur der Entstehungsgrund dieses von dem Apostel Matthäus verfaßten Evangeliums angegeben; sondern auch selbst die besondere Form desselben ist erklärt, desgleichen ist auf die Sprache und die Abfassungszeit hingewiesen.

---

1) Bleek a. a. O. S. 266.

2) Ueber das Mitwirken des Apostels Paulus in Rom zur Gründung der Kirche vgl. Gams Kirchengeschichte von Spanien S. 218 ff.

Eine nicht minder bestimmte Auskunft erhalten wir über die Entstehung des Marcus-Evangeliums durch Papias und Clemens Alexandrinus. Der Erstere berichtet nach der Aussage seines Gewährsmannes, des Apostelschülers Johannes (Euseb. H. E. III, c. 40. ed. Laemmer): Marcus, der Dolmetscher und Begleiter des Apostels Petrus, habe sein Evangelium genau nach der Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus geschrieben, wiewohl nicht in der richtigen Reihenfolge der Begebenheiten. Auch Petrus habe bei seiner Verkündigung weniger auf geschichtliche Darstellung als auf den Nutzen der Zuhörer geachtet, und Marcus habe nach der Erinnerung auch nicht immer diese Reihenfolge beobachtet, doch aber nichts ausgelassen und nichts geändert.

Clemens Alexandrinus hatte im sechsten Buche seiner Hypotyposen (nach Eusebius H. E. II, c. 15 und VI c. 14) über den Ursprung des Marcus-Evangeliums folgende Nachricht: Die Christen zu Rom baten den Marcus auf's dringendste und unablässig, er möge ihnen die Lehre des Evangeliums, welche sie aus dem Munde des Apostels Petrus vernommen, schriftlich aufzeichnen, und so seien diese, die römischen Christen, die Urheber des Marcus-Evangeliums geworden, indem Marcus ihren Bitten entsprochen habe. Diese Nachricht hatte Clemens aus der Ueberlieferung der alten Kirchenoberen (παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων) erhalten und zugleich erfahren, daß die Evangelien, welche die Genealogien enthielten, die ältesten seien. Auch Irenäus adv. Haer. III, c. 1, n. 1 bemerkt, Marcus, der Jünger und Dolmetscher des Petrus, habe dessen Lehrvorträge aufgezeichnet. Damit übereinstimmend nennt Justin Dial. c. 106 das Marcus-Evangelium die Denkwürdigkeiten des Petrus, indem er unter dieser Formel den Inhalt einer nur bei Marcus c. 3, 17 vorkommenden Evangelienstelle ausbebt.

Ueber die Entstehung des Lucas-Evangeliums erhalten wir von dem Evangelisten selbst Auskunft: Demnach fühlte er im Hinblick darauf, daß von Vielen bereits Berichte über das Leben und Wirken Jesu Christi, also evangelische Aufzeichnungen, nach der Ueberlieferung der Apostel schriftlich abgefaßt worden waren, und weil er selbst über das Ganze und von Anfang an genaue Erkundigung eingezogen hatte, sich gleichfalls zur Abfassung einer Evangelienschrift veranlaßt, zunächst damit Theophilus die sichere Zuverlässigkeit in Betreff der Lehren, worin er unterrichtet

worden, hierdurch erkennen möge. Aus dem Eingange der Apostelgeschichte erfahren wir noch von demselben Verfasser, daß Alles, was Jesus von Anfang an that und lehrte bis zum Tage seiner Himmelfahrt, in diesem Evangelium aufgezeichnet sein sollte. Daß der Ausdruck „Alles" jedoch hier nicht in der vollen Bedeutung des Wortes zu fassen sei, dies ergiebt sich daselbst, indem er nach diesen Aeußerungen alsbald einen im Evangelium nicht stehenden Nachtrag aus dem Leben Jesu beifügt.

Bei Irenäus adv. Haer. III, c. 1, n. 1 und c. 14, n. 1 u. 3 erfahren wir noch, daß Lucas das Evangelium des Apostels Paulus enthalte. Daß es für die Heidenchristen bestimmt gewesen sei, sagt Origenes.

Auch der Verfasser des vierten Evangeliums, der Apostel Johannes, äußert sich im Evangelium selbst über die Veranlassung zu demselben. Aus K. 20, 30 und 31 ergiebt sich, daß Johannes darum das Evangelium schrieb, damit der Glaube an Jesus als den Messias, den Sohn Gottes, erwirkt und gefördert werde zum Leben in Christi Namen. Zugleich bemerkt er, daß dieses Buch keine vollständige Aufzeichnung der Thaten Jesu enthalte. Hiermit stimmen die alten Nachrichten wohl überein. Nach dem Verfasser des sogenannten muratorischen Fragments wurde der hochbejahrte Apostel von den asiatischen Bischöfen zur Abfassung des Evangeliums aufgefordert. Clemens Alexandrinus hatte aus der alten kirchlichen Ueberlieferung vernommen: Johannes habe auf Bitten seiner Freunde, als er gesehen, daß das Somatische über Jesus in den Evangelien offenbart sei, unter Einfluß des heil. Geistes ein pneumatisches Evangelium verfaßt (vgl. Euseb. H. E. VI, c. 14). Aus Irenäus adv. Haer. III, c. 11, n. 1 entnehmen wir noch die Nachricht, daß es geschrieben worden sei gegen die Irrthümer der Nicolaiten und des Cerinth, um diesen antichristlichen Bestrebungen gegenüber die Glaubensregel in der Kirche festzustellen.

§. 4.

Aus den im vorigen §. mitgetheilten Nachrichten erfahren wir die äußere und nächste Veranlassung zur Abfassung der vier canonischen Evangelien. Sie theilen sich aber in Bezug auf ihre Entstehung denselben Nachrichten gemäß in drei Classen. Zur ersten Classe gehören das Matthäus- und Marcus-Evangelium. Diese weisen direct auf die Lehr-

vorträge der Apostel Matthäus und Petrus zurück; nicht als ob das erste Evangelium Alles enthielte, was Matthäus, als er den Hebräern, d. i. den Judenchristen in Palästina, predigte, geredet; oder als ob Petrus in Rom nicht mehr und nicht weniger vorgetragen hätte, als was im Marcus-Evangelium verzeichnet ist; sondern beide Evangelien enthalten das Geschichtliche, die historische Grundlage der Lehrvorträge der Apostel Matthäus und Petrus. Das erste Evangelium zeigt dabei wie Matthäus verfuhr, um seine Zuhörer zu belehren und zu überzeugen, daß Christus der von den Propheten verheißene Messias sei, wie er demgemäß die Ereignisse aus dem Leben Jesu auswählte, gruppirte und mit den entsprechenden Prophetensprüchen in Verbindung setzte; wie er auch historisch aus Aeußerungen und längeren Reden Jesu nachwies, daß in dem christlichen Glauben Gesetz und Propheten ihre Erfüllung fänden, daß im Christenthum Gesetz und Propheten nicht aufgelöst, sondern erfüllt würden. Matthäus der Apostel in seinem Bekehrungswerke unter den Juden verfuhr in fortgesetzten Lehrvorträgen demnach ebenso wie Christus im einmaligen Vortrage in der Synagoge zu Nazareth (Luc. 4, 16 ff.) that, und wie er nach seiner Auferstehung die nach Emmaus gehenden Jünger aus Moses und den Propheten belehrte, daß Christus durch die Leiden, deren sie in Jerusalem Zeugen gewesen, habe in seine Herrlichkeit eingehen müssen. Wenn Matthäus, wie sein Evangelium erkennen läßt, also verfuhr, so lehnte er sich an das Beispiel Christi selbst an. Daß die Apostel Petrus und Paulus in derselben Weise zu den Juden und Judenchristen redeten, werden wir weiter unten näher nachweisen. Daß das Matthäus-Evangelium von Matthäus zu dem obigen Zwecke geschrieben war, dies folgt aus den Zeugnissen des Irenäus und bei Eusebius deutlich genug. Wenn dieses Evangelium uns so ein Abbild des Kerygmas des Apostels Matthäus giebt, so entsprach es auch ganz der Absicht, warum Matthäus vor seinem Weggehen aus Palästina das Evangelium schrieb. In der Hand eines tüchtigen Nachfolgers war es ganz geeignet seine fehlende Gegenwart zu ersetzen.

Das Marcus-Evangelium enthielt die Lehrvorträge des Petrus, so sagen die ältesten Zeugen Papias, Clemens Alexandrinus und Irenäus ausdrücklich. Aber Papias macht hierzu die von seinem ältern Gewährsmanne, dem Apostelschüler Johannes, stammende eigenthümliche Bemer-

kung: Marcus habe des Petrus Lehrvorträge aufgezeichnet; jedoch nicht in der richtigen Reihenfolge der Begebenheiten, obgleich er nichts ausgelaſſen und geändert habe. Aber auch Petrus ſelbſt, heißt es daſelbſt ferner, habe bei ſeinen Vorträgen weniger auf die richtige Reihenfolge der Begebenheiten, als auf den Nutzen der Zuhörer geachtet.

Aus dieſem in die apoſtoliſche Zeit zurückgehenden Zeugniſſe bei Papias erfahren wir zweierlei: Erſtlich, Petrus legte ſeinen Lehrvorträgen in Rom zwar das Geſchichtliche des Lebens Jeſu zu Grunde, aber er opferte der Zweckmäßigkeit die an eine geſchichtliche Darſtellung zu machende Anforderung der richtigen Reihenfolge der Begebenheiten. Zweitens, nachdem Marcus die Lehrvorträge des Petrus geſchrieben hatte, da fanden die Chriſten in Rom, daß Marcus ſeine Schrift gefertigt habe abweichend von der Reihenfolge der Begebenheiten, wie ſie dieſelben von Petrus gehört hatten. Hierüber hatten die Chriſten in Rom ein competentes Urtheil. Daß Petrus ſelbſt die chronologiſche Reihenfolge der Begebenheiten nicht innehielt, dies konnten ſie aus deren Verbindung und anderen Andeutungen wohl entnehmen. Woher aber wußten ſie, daß Marcus in ſeiner Darſtellung von der richtigen Reihenfolge der Begebenheiten abgewichen war? und warum wich denn Marcus von der Darſtellung des Petrus in Bezug auf die Reihenfolge ab? Zwei Fragen, zu deren Beantwortung wir zunächſt auf Matthäus zurückblicken müſſen. In dem Kerygma des Matthäus finden wir gerade das, was die römiſchen Chriſten von dem Kerygma des Petrus ausſagten: Matthäus gruppirte die Ereigniſſe nach dem Nutzen der Zuhörer und ſah dabei im Einzelnen nicht auf die richtige Reihenfolge der Begebenheiten. Das war ein ganz zweckentſprechendes Verfahren. Sein ſchriftliches Evangelium iſt hiernach der getreue Ausdruck ſeiner Lehrvorträge. Ganz ebenſo verfuhr auch Petrus in Rom, ebenſo ſach- wie zweckgemäß. Marcus, der Begleiter und Dolmetſcher des Petrus, von dem die römiſchen Chriſten überzeugt waren, daß er den Inhalt der Lehrvorträge des Petrus genau kenne, konnte am leichteſten dieſelbe Gruppirung der Begebenheiten beibehalten, wenn er wollte: denn da er, wie die Chriſten in Rom fanden, nichts ausgelaſſen und ſonſt nichts geändert hatte, ſo hatte er alle von Petrus mitgetheilten Begebenheiten in der Erinnerung. Die Gruppirung ſolcher Begebenheiten nach der Gleichartigkeit iſt aber das beſte Erinnerungsmittel,

und war ſo für Marcus offenbar das Leichteſte. Wenn nun Marcus davon abwich, auch dies ſpäter nicht änderte; ſo muß er hierzu ſeine Gründe gehabt haben. Clemens Alexandrinus berichtet nach ſeiner alten Ueberlieferung: Petrus habe anfänglich das Unternehmen des Marcus weder gehindert noch dazu ermuntert; durch eine Offenbarung belehrt habe er es aber ſpäter empfohlen und für ſeine Verbreitung Sorge getragen [1]). Daß Petrus das Unternehmen des Marcus anfänglich ohne Ermunterung ließ, dies mochte ſeinen Grund darin gehabt haben, daß Marcus formal in der Reihenfolge der Begebenheiten von dem wie Petrus gelehrt hatte abwich. Wenn aber Marcus hiervon abwich, ſo kann dies unmöglich geſchehen ſein, um nach Willkür die Begebenheiten zu ordnen, wobei der Zweck der Nützlichkeit, wie er Petrus bei ſeiner Gruppirung vorſchwebte, ganz weggefallen und nichts Beſſeres an die Stelle getreten wäre; ſondern Marcus ordnete wohl darum die Begebenheiten anders als Petrus ſie gruppirt hatte, weil er gerade nach der Reihenfolge der Begebenheiten ordnen wollte. Ein Blick in das Evangelium ſelbſt und eine Vergleichung deſſelben mit den übrigen Evangelien zeigt das zur Genüge, und iſt auch unbeſtritten. Den Chriſten in Rom aber war dieſe neue Gruppirung auffallend. Die Nachricht des Papias zeigt, daß die, welche von Marcus behaupteten, er habe nicht nur abweichend von den Vorträgen des Petrus, ſondern auch abweichend von der Reihenfolge der Begebenheiten ſelbſt gruppirt, jedenfalls keine Augenzeugen des Lebens Jeſu waren. Petrus ſelbſt empfahl die Schrift des Marcus. Das konnte er nicht, wenn Marcus, als er von ihm in Betreff der Gruppirung abwich, zugleich auch von der geſchichtlich genauen Darſtellung abgewichen wäre.

Demnach haben wir bei Marcus das Evangelium des Petrus in einem geſchichtlichen Theile, aber in einer Bearbeitung, in welche er das Moment geſchichtlicher Darſtellung legte. Da Marcus nicht ſelbſt Apoſtel war und, wiewohl in Jeruſalem geboren und erzogen, doch nach den Andeutungen der Apoſtelgeſchichte über ihn zur Zeit des Wirkens Jeſu in ſo jugendlichem Alter war, daß er auch nicht zu den 72 Jüngern Jeſu gerechnet

1) So verbinden wir die beiden Stellen aus Clemens bei Euseb. H. E. VI, c. 14 und II, c. 15.

werden kann [1]); ſo mußten ihm, wenn er den gruppirten, hiſtoriſchen Stoff der Lehrvorträge des Apoſtels Petrus mit chronologiſcher Zerlegung der vorhandenen Gruppirung ordnen wollte, Quellen zu Gebote ſtehen. Eine mündliche Quelle war ihm durch den Umgang mit Petrus ſelbſt, ſo wie auch früher mit Barnabas und Paulus und in Jeruſalem mit anderen Apoſteln und Jüngern geboten. Auch hörte er als Jüngling die Lehrvorträge der Apoſtel in Jeruſalem, und konnte ſomit vollſtändig orientirt ſpäter an die formale Umarbeitung des Kerygmas des heil. Petrus gehen. In Rückſicht auf ſchriftliche Quellen exiſtirten, als Marcus das Evangelium in Rom ſchrieb, bereits viele ſchriftliche Aufzeichnungen, wie Lucas berichtet; es war aber auch ſchon das Lucas-Evangelium vorhanden, wahrſcheinlich auch das des heil. Matthäus. Da Markus aber, wie der Apoſtelſchüler Johannes bei Papias bezeugt und wie die Chriſten in Rom fanden, den geſchichtlichen Inhalt genau nach den Lehrvorträgen des Apoſtels Petrus mittheilte und nur formal in der Reihenfolge der Begebenheiten bisweilen abwich; ſo konnten ihm die Evangelien des Matthäus und Lucas, ſelbſt wenn er ſie kannte und eine Abſchrift zur Verfügung hatte, für ſeine Arbeit kaum von Nutzen ſein, das nach Gruppen geordnete Matthäus-Evangelium gar nicht, das des heil. Lucas nur ſehr wenig. Ob von den übrigen ſchriftlichen Aufzeichnungen irgend eine brauchbar war, läßt ſich nicht angeben, der Gegenſatz in den ſich Lucas durch ſeine Bemerkung: „Er habe Alles von Anbeginn genau verfolgt, um es der Reihe nach aufzuſchreiben," zu dieſen Aufzeichnungen ſetzt, ſpricht nicht dafür, daß ſie für die Arbeit des Marcus brauchbar waren; ſo daß ſich die Annahme empfiehlt, Marcus hat die einzelnen Thatſachen genau aus dem Vortrage des Apoſtels Petrus entnommen, und in Betreff der Reihenfolge derſelben ſich auf ſeine Erkundigung bei den directen Zeugen geſtützt. Dies war um ſo leichter thunlich, als er bis zu K. 11, wo ſchon die Erzählung der letzten acht Tage des Lebens Jeſu beginnt, keineswegs eine große Fülle von Material zu ordnen, nur wenige Gruppen zu ſondern hatte.

§. 5.

Die beiden erſten Evangelien bilden unſers Erachtens darum eine Claſſe für ſich, weil ſie, wie die älteſten Zeugniſſe angeben, die Lehrvorträge

[1]) Vgl. Euseb. III, c. 40 ed. Laemmer. Apoſtelg. 12, 12. 25; 13, 5.

er Apostel Matthäus und Petrus enthalten. Das erste Evangelium ist us der Hand des Apostels hervorgegangen, welcher diese Lehrvorträge ehalten hat, und zeigt wie Matthäus den Juden und Judenchristen das vangelium verkündigte, welche historische Thatsachen und Lehren er aus em Leben Jesu auswählte, und wie er dieselben mit dem Inhalte der eil. Schriften des alten Testaments in Verbindung setzte. Das Marcus-vangelium enthält die historischen Mittheilungen, welche der Apostel Petrus, als er in Rom zur Bekehrung von Juden und Heiden, in der aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzten christlichen Gemeinde predigte, seinen Vorträgen zu Grund legte. Petrus aber hatte diese Mittheilungen öfters in Gruppen zusammengefaßt; Marcus dagegen hatte diesen Stoff formal zerlegt und in mehr chronologische Reihenfolge gebracht; an dem Inhalte dagegen hatte er nichts geändert.

Zur zweiten Classe der Evangelien gehört das dritte, das des heil. Lucas. Die alten Nachrichten besagen, es sei das Evangelium des Apostels Paulus, und eine Vergleichung einiger Abschnitte dieses Evange-iums mit dem, was wir in einzelnen Aeußerungen des Apostels Paulus nden [1]), ist geeignet, diese bis an die Grenze des apostolischen Zeitalters inaufreichenden Nachrichten zu bestätigen. Doch aber kann das Lucas-vangelium nicht in dem Sinne ein Evangelium des Apostels Paulus enannt werden, in welchem das erste Evangelium dem heil. Matthäus, das weite dem heil. Petrus zuzuschreiben ist. Wenn Paulus 1. Cor. 15, 5 hreibt, daß Christus nach seiner Auferstehung dem Kephas erschienen sei, dann den Zwölfen, daß er alsdann mehr denn fünfhundert Brüdern auf inmal erschienen sei, von welchen die Meisten noch lebten, daß er dann dem acobus und dann den Aposteln insgesammt erschienen sei; so ist das Erste, ie Erscheinung, welche Petrus vor den Zwölfen zu Theil ward, auch bei uc. 24, 34 aufgezeichnet; nicht aber das Folgende, daß Jesus mehr denn ünfhundert Brüdern auf Einmal, und daß er auch dem Jacobus beson-ers erschienen sei. Der Apostel Paulus hatte demnach Historisches aus em Leben Jesu in seinem Kerygma und hatte dieses, wie er a. a. O. aus-rücklich sagt, auch den Corinthern schon früher überliefert, welches Lucas icht mittheilt. Dann aber ergiebt sich aus dem Prooemium des Evan-

[1]) Vgl. Luc. 22, 19. 20 mit 1 Cor. 11, 23—26; Luc. 3, 18 und 16 mit Apostelgesch. 13, 24. 25.

gelisten, daß Lucas sein Evangelium nach umfassenden, genauen Erkundigungen bei Augenzeugen und Dienern des Wortes, also bei Mehreren, verfaßt habe; wie denn auch die Reichhaltigkeit des Evangeliums selbst den fleißigen Sammler erkennen läßt. Wenn die Apostel auch bei ihren Lehrvorträgen Gleichartiges zusammenstellten, so kann doch solche Gruppirung, wo sie vorkam, keineswegs eine so massenhafte gewesen sein, wie wir dieselbe bei Lucas an manchen Orten gewahren. Die Gruppirung bei Lucas hat nicht wie bei Matthäus ihre nächste Ursache in der Gleichartigkeit zum Nutzen der Zuhörer, sondern theils in der Gleichartigkeit der Thatsachen überhaupt und weil, wie z. B. in dem längern Reiseberichte K. 11 bis K. 18, 31 ihm für die Vertheilung die chronologischen Haltpunkte fehlten.

Das Lucas-Evangelium fußt auf dem Grunde des apostolischen Kerygmas; aber es enthält nicht das Kerygma eines einzelnen Apostels, sondern ist eine Sammlung aus den Mittheilungen und Vorträgen mehrerer Apostel. Dabei zeigt es in mehreren Theilen eine formale Bearbeitung. Mit den Ereignissen werden specielle Zeitbestimmungen verbunden; der Gegenstand wird durch kurze Angaben, bei welcher Gelegenheit und durch welche Veranlassung Einzelnes vom Herrn vollbracht oder gesprochen worden, mehr in sich geschlossen und abgerundet. Die Berichte, welche auch in anderen Evangelien stehen, erscheinen bei Lucas in einem eigenthümlichen Gewande, bald als Auszug, bald durch Erweiterung und specielle Angaben erkenntlich. Ueberall zeigt sich bei ihm die meiste Bearbeitung, während die Berichte des Matthäus urwüchsig, wenig vermittelt und geformt sind. Auch bei Marcus, wenn gleich nicht in dem Grade wie bei Matthäus, zeigt sich diese Ursprünglichkeit, die gegen eine Sammlung aus den Nachrichten Mehrer oder Vieler spricht. Einige Stücke bei Lucas deuten auf dieselbe Quelle hin, welche dem Marcus zu Gebote stand, nämlich auf Mittheilungen des heil. Petrus, dahin gehört Luc. 8, 16—18 vgl. Marc. 4, 21—25, wo abweichend von Matthäus dieselbe Anknüpfung an Parabeln vorkömmt, während die Stücke der Bergpredigt angehören. Daß das bei Lucas mitgetheilte Geschlechtsregister sich wie ein Commentar zu dem Stammbaum bei Matthäus verhält, habe ich in einer früheren Schrift nachgewiesen[1]). Ein solcher

[1]) Vgl. meine Geschichte des Lebens Jesu Christi S. 104 ff.

Commentar, wie ihn hier Lucas giebt, ſetzt aber genaue Erkundigung voraus. Einigemale deutet Lucas auf Mittheilungen der ſeligſten Jungfrau als die Quelle hin, aus welcher ſeine Nachrichten ſtammten[1]). In Mittheilungen von Reden Jeſu zeigt er ſich als Einer, der nach mündlichen Erkundigungen ſchrieb. In dieſer Beziehung iſt beſonders lehrreich ſeine Behandlung der Bergpredigt, aus welcher er Einiges heraushebt und mit anderen Ausſprüchen des Herrn verbindet. In der Verſuchungsgeſchichte weicht er von Matthäus ab in Anordnung der Aufeinanderfolge der Verſuchungen und in einigen angeknüpften Bemerkungen. In der Berufungsgeſchichte der vier erſten Apoſtel erzählt er die Veranlaſſung ausführlich, während die Berufung ſelbſt nur eben angedeutet iſt. Die Rede Jeſu gegen die Verleumdung der Phariſäer, daß er durch den Beelzebub wirke, iſt von ihm an eine andere Wunderheilung, von welcher nach Matthäus die Phariſäer dieſelbe Verleumdung ausſprachen, angereiht. Bis zum K. 19 hat Lucas 25 theils kleinere theils größere Stücke, welche mit Matthäus und Marcus parallel ſind und dabei eine formale Uebereinſtimmung in der Darſtellung und im Ausdruck zeigen; dagegen hat er bis eben dahin 37 Stücke, wo er theils alleiniger Referent iſt, theils dieſelbe Begebenheit formal eigenthümlich erzählt. In den erſteren Stücken ſtimmt er gewöhnlich mehr mit Marcus als mit Matthäus; deutet alſo auf Petrus als Quelle. Die Gleichheit zeigt ſich gewöhnlich nur in Reden Jeſu, beſonders in kurzen Ausſprüchen, die ſich dem Gedächtniß der Apoſtel und Jünger unauslöſchlich einprägen mußten. Aber auch von Marcus weicht Lucas bisweilen erheblich ab. Dahin gehört die Auslaſſung des zweiten Speiſewunders, und die Erzählung vom Tode des Johannes.

Aus allem dieſem ergiebt ſich, daß das Lucas-Evangelium nach Urſprung, Geſtalt und Anlage ſich von den beiden erſten Evangelien unterſcheidet. Es iſt nach dem Momente der Sammlung und Bearbeitung mehr ein Geſchichtswerk und nicht ganz und gar das Kerygma eines einzelnen Apoſtels. Daß er auch die ſchriftlichen Aufzeichnungen, von denen er im Proömium redet, als Quelle mit benützte, iſt nach dem Charakter eines Buches nicht unwahrſcheinlich: denn jene Berichte ſtammten aus directen beſten Quellen, wenn ſie auch ſonſt mangelhaft ſein mochten.

---

[1]) Luc. 2, 19. 51. Vgl. Geſch. des Lebens Jeſu S. 32.

Eines oder mehrere unserer Evangelien ist unter jenen Berichten schon darum nicht zu verstehen, weil das Lucas-Evangelium erweislich älter ist als alle übrigen Evangelien.

Das vierte Evangelium, das des Apostels Johannes, beansprucht nach Entstehung, Form und Inhalt eine besondere, eigenthümliche Stellung. In den alten Nachrichten über dasselbe ist dieses in doppelter Beziehung ausgesprochen. Demnach schrieb der hochbejahrte Apostel das Evangelium gegen antichristliche Secten und verfaßte ein pneumatisches Evangelium. Daß diese Ueberlieferung richtig ist, dies ergiebt sich durch nähern Einblick in diese Schrift. Jene ältesten Secten leugneten, daß der Sohn Gottes als Jesus Christus im Fleische erschienen sei, auch hatten sie nicht die Liebe der Kinder Gottes [1]). Das Evangelium aber, von seinem Anfang bis zum Schluß, zeichnet in unverrückt festgehaltenem Plane, wie aus einem Gusse, daß der göttliche Logos, der Sohn Gottes als Messias im Fleische erschienen sei aus Liebe zu den Menschen, und daß seine Jünger Gott lieben und Einander lieben müssen. Was in der älteren Ueberlieferung noch ferner gesagt wird, daß nämlich das Johannes-Evangelium die übrigen Evangelien ergänze und auch als Ergänzung derselben geschrieben sei, giebt unsers Erachtens über den Ursprung desselben keinen richtigen Aufschluß. Diese Ueberlieferung erscheint auch nicht vor der Zeit des Eusebius, indem die ältere aus Clemens Alexandrinus (bei Eusb. VI, 14) stammende Nachricht über das Pneumatische des Evangeliums im Gegensatz zu dem Somatischen in den übrigen Evangelien den Johannes keineswegs als absichtlichen Ergänzer jener Evangelien hinstellt. Sehen wir auf das was der heil. Hieronymus (Catal. c. 9) im Anschluß und in weiterer Ausführung des Eusebius sagt; so soll Johannes bei den drei ältern Evangelisten bemerkt haben, daß sie die evangelische Geschichte in den Raum Eines Jahres faßten, und zwar von der Einkerkerung des Johannes an. Der Evangelist Johannes habe daher den frühern Zeitraum ins Auge gefaßt. Nun mag den Apostel die Kenntniß der drei ersten Evangelien wohl bestimmt haben, die Dauer des Wirkens Jesu dadurch kenntlich zu machen, daß er seinen Stoff chronologisch durch Heraushebung jüdischer Feste gruppirte; aber das eigentlich

1) Vgl. 1 Joh. 4, 1—6. 15—21.

Ergänzende bis zur Einkerkerung des Johannes iſt doch nur ſehr kurz in
en vier erſten Kapiteln enthalten, und kann darum weder Hauptveran-
aſſung, noch auch Hauptzweck geweſen ſein. Das Johannes-Evangelium
rgänzt freilich die drei erſten Evangelien, und zwar keineswegs allein in
en beiden vom heil. Hieronymus angegebenen Stücken; ſondern auch
urch Mittheilung anderer Lehren und Thaten Jeſu. Dieſe Ergänzung
ar aber durch den Zweck, welcher dem Apoſtel bei der Abfaſſung vor-
chwebte, geboten. Was wir außerdem als das Unterſcheidende in dieſem
Evangelium in ſeinem Verhältniß zu den übrigen finden, iſt: Das
Johannes-Evangelium iſt nicht in gleicher Weiſe wie das erſte und zweite
das Abbild des urſprünglichen Johanneiſchen Kerygmas; ſondern es iſt
aus dieſem Kerygma durch Auswahl und nach einem apologetiſchen Plane
zuſammengeſtellt, um den gnoſtiſchen Secten gegenüber den Glauben an
Chriſtus als den im Fleiſch erſchienenen göttlichen Logos zu befeſtigen.
Noch weniger iſt es wie das Lucas-Evangelium eine Sammlung aus
den Kerygmen mehrerer Apoſtel; ſondern es ſtammt aus Johanneiſchem
Kerygma, deſſen Beſtandtheil es iſt.

§. 6.

Einige Fragen ſind bei den obigen Erörterungen noch unberührt
geblieben: Warum entſtanden, wie aus dem Prooemium des Evangeliſten
Lucas zu erſehen, ſo früh viele Aufzeichnungen über Geſchichtliches aus
dem Leben Jeſu nach den Ueberlieferungen derer, die von Anfang an
Augenzeugen und Beförderer der Lehre, d. i. Apoſtel, geweſen waren? War
es ein rein hiſtoriſches, oder ein kirchliches Intereſſe, was dieſe Arbeiten
hervorrief? Warum überließ Matthäus, als er Paläſtina verließ, nicht
den von ihm beſtellten Lehrern die mündliche Verkündigung des Evan-
geliums ohne Schrift? War es ein kirchliches, oder anderes Intereſſe, was
die römiſchen Chriſten beſtimmte, an Marcus die inſtändige Bitte zu
ſtellen, ihnen das Kerygma des Petrus aufzuzeichnen? Verfaßte Lucas
ſein Evangelium blos für den Theophilus, oder war ſein Zweck ein weiter-
greifender, ein kirchlicher? Endlich, die drei erſten Evangelien haben,
abgeſehen von den parallelen Stücken und den Differenzen, inſofern eine
gemeinſame Grundlage, daß ſie, wenn man die bei Matthäus und Lucas
enthaltene Vorgeſchichte außer Acht läßt, gleichmäßig mit dem Auftreten

Johannes des Täufers und mit der Taufe Jesu durch ihn beginnen. Das öffentliche Lehren und Wirken Jesu aber wird an die Zeit, wo Johannes eingekerkert wurde, angeknüpft und endigt an einem Passahfeste, ohne daß andere Feste in der Zwischenzeit namhaft gemacht werden, ohne daß Jesus in Judäa und Jerusalem, wo er doch nach dem Zeugniß des vierten Evangeliums an fünf großen Festen war, auch nur Einmal vor seinem Leiden auftritt. Welches ist der Grund dieser Eigenthümlichkeit, an welcher auch Lucas Theil hat, obgleich er sein Evangelium nach Erkundigung bei Mehreren schrieb? Der Gedanke liegt nahe hier eine Eigenthümlichkeit des apostolischen Lehrvortrages als Grund zu vermuthen. Wir müssen diesen Gegenstand hier umsomehr in den Kreis unserer Erörterung ziehen, als auch die Lösung aller obigen Fragen hierdurch bedingt erscheint.

Die Aufgabe der Apostel war nach dem Auftrage Christi das Evangelium zu verkündigen. Ueber die Art und Weise, wie sie dies thaten, liegen Zeugnisse in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen vor. In den Versammlungen der Juden traten sie auf ähnlich wie sich Philippus an Nathanael wandte: „Von dem Moses in dem Gesetze und die Propheten geschrieben haben, den haben wir gefunden, es ist Jesus von Nazareth," Joh. 1, 46. Sie waren im Stande hinzuzufügen: „Wir sind die Zeugen von allem dem, was Jesus gethan und gelehrt hat. Wir sind auch Zeugen seiner Auferstehung und Himmelfahrt." Die Verkündigung der Lehre Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, war den Aposteln so sehr Kernpunkt ihres Kerygmas, daß der Apostel Petrus, als er zur Wahl eines zwölften Apostels aufforderte, Apostelgesch. 1, 21. 22, sagte: „Es muß nun von den Männern, die mit uns zusammengekommen die ganze Zeit, da der Herr Jesus einging und ausging zu uns, von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, da er von uns hinweggenommen wurde, einer von diesen muß Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden." So verkündigte denn auch Petrus in seiner am Pfingstfeste gehaltenen ersten öffentlichen Rede Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen. Ebenso redete er vor dem Synedrium (Apostelgesch. 4, 10). Durch das Verbot dieser Behörde ließen sich die Apostel so wenig einschüchtern, daß Lucas Apostelgesch. 4, 33 sagt: „Und mit großer Kraft legten die Apostel das Zeugniß ab von der Auferstehung des Herrn Jesu." Abermals vor das Synedrium gestellt, blieben die Apostel beharrlich bei

dieser Lehre und Petrus sprach Apostelgesch. 5, 32: „Der Gott unserer Väter hat Jesum auferwecket, den ihr umgebracht und ans Holz geheftet habet. Diesen hat Gott als Führer und Heiland erhöht zu seiner Rechten, um Israel Buße und Sündenvergebung zu verleihen. Und wir sind seine Zeugen von diesen Dingen, und auch der heilige Geist, welchen Gott denen verliehen hat, die ihm gehorchen." Von diesem Zeugniß ausgehend fordert der Apostel auf zur Buße und zur Taufe (Apostelgesch. 2, 38) und zum Glauben an Jesus, welcher die Sündenvergebung wirkt und wiederkommen wird als Weltrichter (Apostelgesch. 2, 38; 3, 16. 20. 21; 10, 42).

Belehrend über Wesen und Form der apostolischen Verkündigung ist Apostelgesch. 10, 34 ff.: Petrus war nach Cäsarea in das Haus des Cornelius gekommen. Dort sprach er: „Ihr kennet die Dinge, die sich zugetragen durch ganz Judäa von Galiläa aus nach der Taufe, die Johannes verkündete, Jesum von Nazareth, wie ihn Gott gesalbet mit dem heiligen Geiste und Kraft, der umherzog, wohlthuend und heilend Alle, die überwältigt waren vom Teufel, denn Gott war mit ihm. Und wir sind Zeugen von Allem, was er gethan im Lande der Juden und in Jerusalem, und sie brachten ihn um und henketen ihn an das Holz. Diesen hat Gott auferweckt am dritten Tage und hat ihn erscheinen lassen, nicht allem Volke, sondern uns, den von Gott vorauserwählten Zeugen, die wir mit ihm gespeiset und getrunken nach seiner Auferstehung von den Todten. Und er gebot uns dem Volke zu verkünden, daß er der von Gott bestimmte Richter ist über Lebendige und Todte. Von diesem zeugen alle Propheten, daß alle, die an ihn glauben, Sündenvergebung empfangen durch seinen Namen."

Hieraus ersehen wir, daß das Kerygma der Apostel das Leben und Wirken Jesu zur historischen Grundlage hatte, und daß das Zeugniß der Propheten des alten Testamentes hiermit verbunden wurde: „Denn," wie es 1. Petr. 1, 10 ff. heißt, „der den Propheten inwohnende Geist Christi bezeugte die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit voraus, und es war ihnen geoffenbart, daß sie dasselbe nicht sich selbst, sondern den späteren Geschlechtern darreichten, was jetzt verkündet worden durch die, so durch den vom Himmel herabgesandten Geist das Evangelium gepredigt haben." Dies konnte aber in doppelter Weise geschehen: entweder man ging, wie in der oben mitgetheilten Rede, von

dem Hiſtoriſchen über Jeſus aus und verband damit die betreffenden Prophetenſtellen; oder man ging, ähnlich wie Petrus am Pfingſtfeſte und bei der Halle Salomo's that, von dem Geſetze und den Propheten aus und knüpfte das Hiſtoriſche über Jeſus an. In der letzteren Weiſe verfuhr Paulus nach Apoſtelgeſch. 13, 15 ff. zu Antiochien in Piſidien. Nachdem nämlich am Sabbath in der Synagoge ein Abſchnitt aus dem Geſetze und den Propheten vorgeleſen worden war, und es nach der Aufforderung des Synagogenvorſtehers dem Apoſtel freiſtand, Worte der Ermahnung an das Volk zu richten, ging derſelbe nach einer kurzen aus dem Geſetze entnommenen hiſtoriſchen Einleitung auf eine gleichfalls hiſtoriſch gehaltene Mittheilung über den Meſſias über, indem er von dem Auftreten des Vorläufers Chriſti begann, das Leben des Meſſias bis zu deſſen Auferſtehung vorlegte, damit paſſende Prophetenſtellen verband und mit der Ermahnung ſchloß, die Ausſprüche der Propheten, die ſich in Chriſtus erfüllt, nicht zu verachten. In gleicher Weiſe verfuhr Paulus zu Theſſalonich, wo er in der Synagoge an drei Sabbathen aus der Schrift Aufſchluß gab und darlegte, daß Chriſtus leiden und von den Todten auferſtehen mußte (Apoſtelgeſch. 17, 23). Naturgemäß anders mußte er freilich in Athen verfahren, wo er vor gebildeten Heiden redend auf die Nichtigkeit der Götzen und die Strafgerechtigkeit Gottes hinwies, und ſo den Uebergang auf Chriſtus machte; eine Form, welche ſich die älteſten Apologeten getreulich zum Muſter nahmen.

In die Lage des Apoſtels Paulus zu Antiochien und Theſſalonich mußten die Apoſtel und erſten Sendboten des Evangeliums oft kommen. Denn der religiöſe Verſammlungsort der Juden war die Synagoge. In derſelben wurde gebetet. Am Sabbathe wurden außerdem Stücke aus dem Geſetze und den Propheten vorgeleſen, daran Worte der Ermahnung geknüpft. In der Synagoge wurden außerdem noch Geſetz und Propheten ausgelegt und über das Schriftverſtändniß diſputirt[1]). Wenn die Apoſtel hier in der Synagoge auftraten und an die Leſung die Predigt des Evangeliums knüpften; ſo befanden ſie ſich auf dem geſetzlich zuläſſigen Boden und hatten als Muſter den Vortrag Jeſu in der Synagoge zu

---

[1]) Vgl. Otho Lex. Rabbin. u. d. Art. Synagoga. Justin. Dial. c. 16. n. 9, c. 47, c. 96.

Nazareth (Luc. 4, 21 ff.). Diese an jüdische Institutionen angelehnte Einrichtung wurde stehende Norm, wie wir aus 1. Timoth. 4, 13 ersehen, wo Paulus den Timotheus auffordert mit den Worten: „Sei bedacht auf das Vorlesen, die Ermahnung, die Belehrung." Vollständiger schildert Justin I. Apol. K. 67 für seine Zeit diese einen Bestandtheil des Gottesdienstes bildende kirchliche Einrichtung, indem er schreibt: „Am Sonntage kommen die Einwohner in den Städten und auf dem Lande zusammen und es werden die Denkwürdigkeiten der Apostel, oder die Schriften der Propheten, soweit es angeht, vorgelesen. Wenn dann der Lector zu Ende ist, so vollbringt der Vorsteher die mündliche Ermahnung und Ermunterung, um diesem Guten nachzuahmen." Zu den Propheten war hier schon die Lesung der Evangelien als stehende Einrichtung hinzugekommen; auch war diese Einrichtung nicht neu: denn wenn wir bei Eusebius (H. E. lib. III, c. 38 ed. Laemmer) lesen, daß zu Trajan's und Hadrian's Zeit die evangelischen Sendboten, welche Evangelisten hießen, überall wohin sie kamen auch die heil. Evangelien verbreiteten; so deutet die Heraushebung gerade dieser apostolischen Schriften in Verbindung mit dem mündlichen Kerygma darauf hin, daß deren Lesung in den christlichen Versammlungen eine innige Verbindung mit der mündlichen Verkündigung hatte. Für fortgesetzte Lehrvorträge war die Einrichtung, daß neben den Stücken aus dem Gesetz und den Propheten ein entsprechendes Stück aus dem geschriebenen Evangelium vorgelesen wurde, und dann Ermahnung und Belehrung folgten, ganz besonders geeignet. In den apostolischen Constitutionen lib. II, c. 39 und c. 59, sowie in den ältesten kirchlichen Lesestücken, den Lectionen und Pericopen, z. B. von den Festen Epiphania und Geburt Christi, zeigt sich durchgängig diese Zusammengehörigkeit von Prophetie und Evangelium. Unsere Kirche hat diese Einrichtung bis auf den heutigen Tag festgehalten; war sie ja doch das reine Abbild der Verkündigung der Apostel, welche mit den Prophetenstellen das Historische aus dem Leben des Erlösers verbanden.

Die Reden der Apostel, auf welche wir oben hingewiesen haben, sind sämmtlich einmalige Lehrvorträge, gehalten an zur Bekehrung ausersehene Juden, oder, wie in Cäsarea, an bekehrungswillige Heiden. In diesen zeichnet sich der Charakter und die Einrichtung des apostolischen Kerygmas nach seinen Grundzügen. Die Apostel gaben Zeugniß von

Jesus dem Messias. Ihr Zeugniß begann von dem Auftreten des Johannes des Täufers und von der Taufe Jesu. Es umfaßte sein Lehren und Wunderwirken im Lande der Juden und in Jerusalem, und schloß mit der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Auf Letzteres erscheint überall das Hauptgewicht gelegt. So enthalten diese Lehrvorträge den Umriß und die Hauptmomente des apostolischen Kerygmas. Bei fortgesetzten Lehrvorträgen, wie sie z. B. Matthäus in Palästina und Petrus in Rom hielt, war Zeit und Gelegenheit das Einzelne dieses Schema's zu verfolgen. Man war im Stande das Auftreten des Johannes ausführlich mitzutheilen und nachzuweisen, daß auch er seine Begründung durch die Prophetien hatte. Man hatte nicht nothwendig bei der nackten Angabe stehen zu bleiben, Jesus sei von Johannes getauft und bezeugt worden; sondern man war in der Lage auch das Nähere darüber zu berichten. Von dem, was Jesus gelehrt und gewirkt im Lande der Juden und in Jerusalem, konnte man Specielles mittheilen, desgleichen über sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung. Fortgesetzte Lehrvorträge forderten sogar diese Zerlegung und Eintheilung, da man bei den allgemeinen Gedanken und Andeutungen unmöglich stehen bleiben konnte. Die Apostel drängte es ja zur Verkündigung dessen, was sie gesehen und gehört hatten. Die Zuhörer erwarteten eine eingehende und genaue Belehrung. Scheidet man von dieser historischen Mittheilung die darauf gegründeten Ermahnungen, Ermunterungen, Aufforderungen und die tiefere Begründung der christlichen Lehre, welche, wie der heil. Paulus bemerkt [1]), für die bereits Unterrichteten bestimmt war, ab; so bleibt uns ein historisches Evangelium übrig, welches von Johannes dem Täufer anfangend das Leben, Lehren und Wunderwirken Jesu im Lande der Juden und in Jerusalem enthält, fortgesetzt bis zu Jesu Tod und Auferstehung, ein Evangelium mündlich vorgetragen und wenn ein Apostel an einem andern Orte sein Bekehrungswerk fortsetzte, abermals wesentlich in derselben Weise vorgetragen. Betrachtet man das Marcus-Evangelium, so hat es ganz und gar diese Einrichtung von Anfang bis zu Ende. Es erscheint als der getreue schriftliche Abdruck des petrinischen mündlichen Evangeliums von seinem Anfangspunkte bis zum Schluß. Es beginnt mit

[1]) 1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 12; 6, 2.

Johannes dem Täufer, erzählt das Wirken und Lehren Jesu im Lande der Juden und dann in Jerusalem bis zu seiner Auferstehung. In Einer Beziehung weicht es von dem petrinischen Lehrvortrage ab, daß es die Gruppirung des Gleichartigen durch chronologische Vertheilung des Stoffes änderte. Nach dieser Seite hin erscheint das Matthäus-Evangelium ursprünglicher. Auch dieses ist ganz auf dieser Grundlage, aber mit Beibehaltung der naturgemäßen Gruppirung, erbaut. Die zwei ersten Kapitel bei Matthäus zeigen dagegen etwas Neues, zum ursprünglichen Kerygma nicht Gehörendes: nämlich eine Rücksichtnahme auf Jesu Abstammung, Geburts- und erste Jugendgeschichte. Damit hat Matthäus, als er zuerst als Lehrer auftrat, schwerlich begonnen; im weiteren Verfolge aber fand er es, da die Juden, wie Irenäus berichtet (fragm. XXIX), den Nachweis ganz besonders wünschten, daß Christus ein Nachkomme Davids sei, und weil er außerdem auch in dieser Vorgeschichte die Erfüllung der Propheten erblickte, angemessen diesen Theil dem ursprünglichen Kerygma, welches von Johannes anhob, hinzuzufügen. Das Lucas-Evangelium geht in dieser Beziehung noch weiter, es liefert eine Vorgeschichte des Johannes des Täufers, erzählt aus der Quelle, die Einigemale deutlich genug zu erkennen ist, aus den Mittheilungen der seligsten Jungfrau, auch die Geschichte der Empfängniß, die Geburtsgeschichte Jesu, und giebt selbst eine Nachricht über Jesus aus der Zeit, wo er zwölf Jahre alt war. Lucas, dessen Evangelium einen anderen Ursprung hat als die beiden ersten Evangelien, hatte in dieser Beziehung vorwiegend das Interesse der Vollständigkeit seiner Mittheilungen, wie er dieselben erfahren hatte. Zum ursprünglichen Kerygma gehörten diese Mittheilungen nicht: denn dasselbe begann bei den Aposteln mit der Zeit, wo Johannes der Täufer öffentlich auftrat. Im übrigen aber schwebt dem Evangelisten Lucas das apostolische Kerygma, welches er von Paulus und Petrus oft genug vernommen hatte, genau vor. Sieht man von den beiden ersten Kapiteln ab, so haben seine evangelischen Mittheilungen formal dieselbe Einrichtung, wie die beiden ersten Evangelien, und zwar von Anfang bis zu Ende. Die Zerlegung des Stoffes, wie sie bei Marcus sich zeigt, ist aber nicht festgehalten; die Gruppirung wie bei Matthäus ist nur ähnlich vorhanden, und nicht so direct und wesentlich für das Kerygma eingerichtet. In Bezug auf den Schauplatz der Begebenheiten haben alle drei

Evangelisten die ursprüngliche im apostolischen Kerygma nachweisbare Eintheilung: Von Galiläa anfangend wird erzählt, was im Lande der Juden und in Jerusalem Jesus lehrte und wirkte (vgl. Apostelgesch. 10, 34 ff.). Das Johannes-Evangelium, dessen Entstehungsgrund ein wesentlich anderer ist als der, worauf die drei ersten Evangelien beruhen, hat doch denselben Anfang und denselben Schluß, und zeigt somit die Grundlage des ersten apostolischen Kerygmas. In der innern Einrichtung aber, der Zerlegung und Verbindung, weicht es hiervon ab: denn dieses Evangelium will nicht der Abdruck des ersten Kerygmas des Apostels Johannes sein; sondern eine Auswahl aus demselben in einer Ordnung, wie sein Zweck, die Bekämpfung der ältesten Gnostiker, dies erforderte. Dadurch, daß Johannes speciell solche Lehren und Handlungen Jesu heraushob, welche geeignet waren zu beweisen, Jesus Christus sei das fleischgewordene göttliche Wort, und daß er dieses nach einem zusammenhängenden und wohlgeordneten Plane ausführte, war die den Schauplatz betreffende Abweichung von den drei ersten Evangelien mit gegeben. Er mußte so auch, ohne es zu beabsichtigen, der Ergänzer derselben werden.

§. 7.

Die Apostel selbst bedurften für sich eines geschriebenen Evangeliums nicht. Der Plan ihres Kerygmas in Bezug auf den historischen Theil war, wie wir oben nachgewiesen, sehr einfach. Die Thatsachen und die Lehren Jesu standen ihnen als Augen- und Ohrenzeugen zu Gebot, und hafteten fest in ihrer durch Gottes Kraft gestärkten Erinnerung. Sehen wir nun auf die Männer, welche, von den Aposteln als Gehilfen am Gotteswerk berufen, zu Vorstehern und Lehrern der christlichen Gemeinden eingesetzt, oder die als Sendboten zur christlichen Mission verwendet wurden. Es ist einleuchtend, daß nur Solche hierzu fähig waren, welche durch Lehre und Umgang mit den Aposteln das Christenthum und auch die Art und Weise, wie die Apostel das Evangelium verkündigten, genau kennen gelernt hatten. Eine andere Grundlage, als welche die Apostel gelegt, ein anderes Verfahren als das apostolische, konnte es für sie nicht geben. Sie hielten sich getreulich an das Ueberkommene. Die Mittheilungen der Apostel aus dem Leben Jesu, deren Verbindung mit den Propheten und deren Auslegung, waren für sie maßgebend; sie hatten sich

dieselben dem Gedächtniß fest einzuprägen und in ihren Lehrvorträgen wiederzugeben. Je vollkommener dies geschah, desto besser war es. Schon bei den Juden war es, wie die Clementinen bezeugen, eine auf mosaische Einrichtung zurückdatirte Sitte zur Bewahrung der Lehreinheit, daß sie keinen lehren ließen bevor er gelernt hatte die Schrift zu gebrauchen und zu erklären. In dem clementinischen Briefe des Petrus und Jacobus K. 2 und 3, dringt Petrus darauf, daß in gleicher Weise auch bei den Christen verfahren werde, damit Alles nach der apostolischen Ueberlieferung geschehe und nicht die nothwendige Einheit der Lehre gefährdet werde. Die Ermahnungen des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, die Ueberlieferung festzuhalten, könnten wir zur Bestätigung des Gesagten anführen, wenn die Sache nicht schon selbstverständlich und naturgemäß nothwendig wäre.

Hatten aber diese ersten nachapostolischen Lehrer in ihren Vorträgen das apostolische Kerygma als Muster, so mußte es ihnen eine bedeutende Erleichterung gewähren, wenn das mündliche Evangelium der Apostel schriftlich aufgezeichnet war; wir meinen nicht die apostolischen Ermahnungen und Belehrungen, die nach dem Bedürfniß und der Fassungskraft der Zuhörer bemessen wurden, sondern die historische Grundlage. Da solche Aufzeichnungen Seitens der Apostel nicht vorhanden waren, so versuchten es einzelne solcher Lehrer sich die Aufzeichnungen selbst zu machen; das sind unseres Erachtens die Versuche Vieler, von welchen Lucas in seinem Prooemium spricht und von denen er sagt, daß diese Aufzeichnungen nach der Ueberlieferung der Augenzeugen und Diener des Wortes, d. h. der Apostel, gemacht worden seien. Der Ausfall dieser ersten Versuche, welche Lucas kannte, ließ es ihm nicht für unzweckmäßig erscheinen, daß er, der bewährte Apostelschüler, in ähnlicher aber besserer Weise, weil genauer, gleichfalls eine Aufzeichnung machte. So ist das Lucas-Evangelium gerade durch jene ersten Aufzeichnungen veranlaßt worden, und offenbar zu demselben Zwecke. Unter dem Theophilus denken wir uns vielleicht am besten einen für das Lehramt ausersehenen Christen, vielleicht auch von vornehmer Geburt. Doch mögen Andere hierüber, gestützt auf die Fassung Luc. 1, 4, anders denken. Das Lucas-Evangelium war so entstanden zum kirchlichen Gebrauch, indem es auf der Grundlage des apostolischen Kerygmas, hauptsächlich des Paulus, worauf die alten Nach-

richten hinweisen, eine reiche Sammlung nach genauer Erkundigung bei Mehreren gab. Wenn wir bedenken, daß die Apostelgeschichte bald nach der ersten Gefangenschaft des Apostels Paulus abgefaßt ist, und daß diese Schrift das Evangelium als vorhanden voraussetzt, so muß dieses Evangelium mindestens schon im Jahre 62 n. Chr. abgefaßt worden sein. So alt ist weder das Matthäus- noch das Marcus-Evangelium: denn die Abfassung des ersteren fällt in die Zeit, wo Petrus und Paulus zusammen in Rom waren; das andere ist nach den ältesten Zeugnissen in des Petrus letzten Lebenstagen geschrieben. Somit ist das Lucas-Evangelium das älteste und erste Evangelium, und es ist darum wohl begreiflich, daß es nicht, was sachgemäßer das Matthäus- und Marcus-Evangelium thun, das Kerygma eines einzelnen Apostels enthält; sondern das Kerygma des Paulus, erweitert durch Nachrichten aus Erkundigung und aus den Kerygmen Anderer, eine Schrift zum kirchlichen Gebrauch, aber zugleich ein historischer Versuch.

Anders verfuhr Matthäus. Er erkannte das Bedürfniß für die von ihm in Palästina bestellten Lehrer sein Evangelium zu besitzen. Darum verfaßte er es selbst für sie, und zwar in der Landessprache und ganz so, wie er es selbst vorgetragen hatte, ohne Zusätze und Aenderungen. So entsprach es am besten dem Bedürfniß. Mit Sicherheit konnten demnach seine Lehrvorträge fortgesetzt werden und er, wie Eusebius sich ausdrückt, konnte so noch abwesend gegenwärtig sein.

Dasselbe kirchliche Bedürfniß für die evangelischen Lehrer in Rom rief das Marcus-Evangelium ins Dasein. Bei Papias ist es nicht genau zu erkennen, aber nach dem Obigen unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß gerade die Lehrer und Vorsteher in Rom, wo sich zur Zeit, als Paulus den Römerbrief schrieb, schon vier christliche Versammlungsorte befanden, das Bedürfniß fühlend sich an Marcus deshalb wandten und nicht eher mit Bitten nachließen bis er denselben entsprach. Die Art und Weise, wie Marcus den Auftrag vollzog in Betreff der Zerlegung des Materials, war nach Ansicht jener römischen Lehrer nicht ganz gelungen; sie fanden zwar die von Petrus mitgetheilten Thatsachen getreu wiedergegeben, aber nicht genau in der Ordnung, wie ihr Lehrer, der Apostel, sie mitgetheilt hatte. In ihren Lehrvorträgen mußten sie also das Gedächtniß, die Erinnerung, noch zu Hilfe nehmen, wenn sie auch das Marcus-Evan-

gelium besaßen. Wenn nun auch Marcus chronologisch richtig verfuhr, so war sein formales Abweichen von dem Lehrvortrag des Petrus doch an und für sich in Bezug auf das, was man von ihm verlangte, ein Fehler. Deshalb mochte auch Petrus Anfangs über das Werk und seinen Nutzen zweifelhaft sein. Später aber, durch eine Offenbarung belehrt, empfahl er das Evangelium zur Verbreitung. Er mußte also erkannt haben, daß die Gruppirung nicht nothwendig immer in derselben Weise erfolgen müsse, und so bahnte gerade Petrus durch seine Empfehlung der Schrift für den christlichen Lehrvortrag eine freiere Bewegung in der Form an, was nachher durch Bekanntwerden der übrigen Evangelien gleichfalls erfolgen mußte. Die christlichen Lehrer traten hierdurch, obgleich sie nicht mehr die Augenzeugen waren, doch in die Reihe der Zeugenschaft ein. So konnte denn auch das ursprünglich zu einem speciellen und localen Zweck geschriebene Johannes-Evangelium in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch genommen werden.

Durch ein kirchliches Bedürfniß waren demnach die Evangelien ins Dasein gerufen worden. Dasselbe Bedürfniß sorgte auch für ihre schnelle Verbreitung. Dem Matthäus-Evangelium wurden bald die durch die Sprache, in welcher es verfaßt war, zugewiesenen Grenzen zu enge. Während der Apostelschüler Johannes, auf welchen sich Papias als Gewährsmann für seine Nachrichten beruft, den Gebrauch dieses Evangeliums außerhalb Palästina's durch die Bemerkung ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος ausspricht, trägt die griechische Uebersetzung Zeichen an sich, daß sie noch im apostolischen Zeitalter gemacht und verbreitet wurde. Durch den Apostel Bartholomäus soll es nach Indien gekommen sein. Im Uebrigen ist anzunehmen, daß die einzelnen Evangelien da ihre erste und größte Verbreitung fanden, wo die Apostel, deren Kerygma sie enthielten, Gemeinden gegründet, und wo ihre Schüler und Sendboten wirkten, das Lucas-Evangelium demnach vor allem im Wirkungskreise des Apostels Paulus, das des Marcus in Italien und Aegypten, das des Johannes in Kleinasien. Aber schon an der Grenze des ersten und zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, zur Zeit des Trajan und Hadrian, fanden sie ohne Unterschied eine allgemeine Verbreitung (Euseb. H. E. II, c. 38), und das Kerygma der damaligen Lehrer gestaltete sich zu einem harmonistischen, indem bald aus diesem bald aus jenem Evan-

gelium die Vorlesung statt fand, woran die Ermahnung und Belehrung geknüpft wurde. Zu Justins Zeit, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, war es hergebrachte feststehende Sitte, sich nicht ausschließlich an das Kerygma eines einzelnen Apostels zu halten, sondern sämmtliche Evangelien zu gebrauchen.

§. 8.

Die Entstehungsgeschichte der Evangelien giebt auch über das Verhältniß der Evangelien zu einander Auskunft. Daß die Evangelien nicht als biographische Arbeiten anzusehen, sondern daß ihr Ursprung ein wesentlich anderer ist, dies kann nach dem Obigen in keiner Weise in Abrede gestellt werden. Eine gemeinsame Einrichtung nach Grundlage und Bau in dem historischen Theile des petrinischen und paulinischen Kerygmas konnten wir aus den in der Apostelgeschichte enthaltenen Nachrichten aufweisen. Das Matthäus-Evangelium beweist thatsächlich, daß auch sein Kerygma in dieser Beziehung keinen Unterschied machte. Was den Apostel Paulus betrifft, so hatte dieser wie er Gal. 1, 11. 12 erklärt, sein Evangelum nicht durch Unterricht, sondern durch Offenbarung Jesu Christi erhalten. Was demnach die evangelische Lehre und ihr Verständniß betraf, so stand er in Ansehung der Quelle und des göttlichen Beistandes den übrigen Aposteln ganz gleich. Ob er aber auch das Historische über Jesus Christus durch Offenbarung ganz oder theilweise erhalten habe, dies folgt aus seiner Erklärung nicht mit Sicherheit. Paulus lebte zur Zeit der Gründung der christlichen Kirche in Jerusalem und verfolgte anfänglich die Christen. Er haßte und verfolgte sie, weil er das was sie lehrten für Irrthum hielt. Dies konnte er nicht ohne Kenntniß von den historischen Vorgängen zu nehmen. In Jerusalem war er in der Lage sich darüber zu unterrichten, wenn auch zunächst wegen Partei-Interesses nur unvollkommen. Weiteren Unterricht über die historischen Thatsachen konnte er in Damaskus und selbst in seiner Zurückgezogenheit in Arabien erhalten. Daß ihm göttliche Offenbarung zu Hilfe kam, muß als möglich zugegeben werden. Als er aus Arabien nach Damaskus zurückkehrte, trat er bereits als Streiter für das Evangelium auf. Da er sein Evangelium in Jerusalem später mit dem der Säulenapostel verglich (Gal. 2, 2) und es sich als dasselbe ergab; so ist anzunehmen, daß auch die historische Grundlage nicht unerörtert blieb und als die apostolische anerkannt wurde.

Aus den Vorträgen des Apostels Paulus in Antiochien, in Pisidien und Thessalonich, so wie aus einzelnen Mittheilungen in seinen Briefen, kommen wir zu demselben Resultate. Das Lucas-Evangelium, welches vorzugsweise das paulinische Kerygma enthielt, bestätigt dies thatsächlich.

Demnach finden wir bei den drei Aposteln Matthäus, Petrus und Paulus wie ein gleiches Evangelium, so auch ein gleichmäßiges Verfahren in Bezug auf die historischen Mittheilungen, an welche sie ihre Ermahnungen und weiteren Belehrungen knüpften, und es ist daher natürlich, daß wir in den drei geschriebenen Evangelien dasselbe wieder finden. Augen- und Ohrenzeugen von Begebenheiten, wenn sie dieselben getreu wiedererzählen, werden gewöhnlich in dem Wesentlichen genau übereinstimmen, in der formalen Darstellung aber von einander abweichen und zwar so, daß von zweien oder dreien Einer mehr das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich trägt. Bei einem größern Complex von Begebenheiten und bei Gruppirung derselben werden auch Differenzen in der Verbindung und den Uebergängen sich zeigen.

Die Gleichartigkeit der drei ersten Evangelien ist eine doppelte, eine allgemeine und eine specielle. Die allgemeine liegt darin, daß die Geschichte Jesu ohne Unterscheidung größerer Zeiträume von demselben Anknüpfungspunkte ausgehend und auf demselben Schauplatze sich bewegend dargestellt wird. Hierüber haben wir den obigen Erörterungen nichts mehr hinzuzufügen nöthig. Die specielle Gleichartigkeit zeigt sich in Erzählungen desselben Factums, deren wie zu erwarten nicht wenige sind. Diese Gleichartigkeit geht häufig bis zur formalen Uebereinstimmung in der Aufeinanderfolge der speciellen Theile, welche das Ganze ausmachen, der noch specielleren einzelnen Ausführungen, der Gedankenfolge und selbst der Ausdrücke. In dieser Beziehung zeichnen sich besonders Matthäus und Marcus aus, so daß man schon zur Zeit des heil. Augustinus das Marcus-Evangelium einen abgekürzten Matthäus nannte, obgleich Marcus keineswegs immer kürzer als Matthäus erzählt. So sind z. B. die Stellen Matth. 8, 28—34; 9, 18 ff.; 14, 3—21; 15, 1—20; 17, 14—22; 18, 1—9; 19, 13—15; 26, 20—22 kürzer als die entsprechenden Stücke bei Marcus. Die Begebenheiten bei Marcus 7, 37; 8, 11—21; 10, 1—12, 46—52; 11, 27—33 zeigen den parallelen Stücken bei Matthäus gegenüber Verschiedenheit. Matthäus hat eine

Anzahl größerer Stücke, die bei Marcus fehlen; umgekehrt hat Marcus vier Begebenheiten, welche bei Matthäus fehlen. Bis zu Matth. 8, 13 ist nur Ein Stück, nämlich Matth. 4, 18—22, welche formale Aehnlichkeit mit Marc. 1, 16—20 aufweist. Aber von hier bis Matth. 20, 28 sind noch 12 Stücke von gleicher Beschaffenheit, doch sind es gewöhnlich nur kleinere Bestandtheile. Häufiger sind die Parallelen von Matth. 21 an, wo die Leidensgeschichte beginnt und in welchen Stücken sämmtliche Evangelisten zusammentreffen.

Zur Erklärung der allerdings oft merkwürdigen Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Marcus, an welcher bisweilen auch Lucas, und in der Leidensgeschichte selbst Johannes partipicirt, bemerken wir erstlich: Wo Aussprüche Jesu von Augen- und Ohrenzeugen erzählt werden, da zeugt die genaue Uebereinstimmung der Zeugen offenbar für die Treue der Erinnerung und nicht für die Abhängigkeit Eines Schriftstellers von dem Andern. Bei Erzählung von anderen historischen Begebenheiten darf von Augenzeugen eine Uebereinstimmung im Wesentlichen gefordert werden. Geht die Uebereinstimmung weiter bis in die formale Darstellung im Einzelnen; so muß auf eine gewisse Abhängigkeit der Verfasser von einander, oder von einer gemeinsamen Quelle, geschlossen werden. Vergleichen wir die parallelen Stücke, in denen bei Matthäus und Marcus Begebenheiten in gleicher Weise erzählt werden; so sind einige, z. B. Matth. 4, 18 ff., die Berufungsgeschichte der vier Apostel; ferner Matth. 8, 14 ff., die Heilung der Schwiegermutter des Petrus; Matth. 17, 1—13, die Verklärung Christi, der Art, daß Petrus der unmittelbare Zeuge war, nicht Matthäus, wie denn Matthäus bis zu seiner Berufung als Apostel natürlich nicht Augenzeuge war. Wenn wir daher bei Marcus, namentlich wo er das parallele Stück kürzer erzählt als Matthäus, häufig das Gepräge der Ursprünglichkeit finden, so finden wir dies wohl begreiflich.

Außerdem aber ist es Thatsache, daß die Apostel längere Zeit nach Christi Himmelfahrt in Jerusalem zusammen blieben. Bei Eusebius H. E. V, 18. (c. 21 ed. Laemmer) ist eine Nachricht, wofür Apollonius als Gewährsmann citirt wird, wornach die Apostel gemäß einem Befehle des Herrn zwölf Jahre lang in Jerusalem zusammen waren. Aus der Apostelgeschichte selbst ist ein längeres Zusammenwirken der Apostel, allerdings mit Unterbrechungen, erkennbar. Hier mußte eine Fixirung des

Kerygmas, welches ja die Hauptsache der Apostel war und stets eine historische Grundlage hatte, statt finden. Das Kerygma des Apostels Petrus konnte hier grundlegend für die Verkündigung der übrigen Apostel werden, welchen ja außerdem auch der Beistand des heiligen Geistes für die treue Erinnerung an alles das, was sie gesehen und gehört hatten, von Christus verheißen und verliehen worden war.

Da die Entstehung der Evangelien auf kirchlichem Boden und aus den Kerygmen der Apostel feststeht, so kann mit Rücksicht auf das oben Bemerkte die Gleichartigkeit in der Mittheilung nicht auffallen; wohl aber könnte die Verschiedenheit, welche sich mitunter zeigt, auffällig sein. Dieselbe erklärt sich aber unsers Erachtens ausreichend daraus, Einmal daß kein Apostel in seinen historischen Mittheilungen Vollständigkeit derselben beabsichtigte; sodann aus dem Streben der Apostel, das historische nach seiner Gleichartigkeit zu gruppiren, wovon Marcus in seiner Evangelienschrift abging und auch Lucas, insofern er das Kerygma Eines Apostels, des Paulus, durch Einreihung von Begebenheiten, die er anderwärtig erfahren, erweiterte. Die Verschiedenheit bei Johannes erklärt sich theils aus dem speciellen Zwecke, welchen er bei Abfassung seines Evangeliums verfolgte, theils aus der originellen Grundlage, auf welcher er sein Werk erbaute.

Eine eingehendere Vergleichung der heil. Evangelien in Bezug auf ihre Gleichartigkeit und Verschiedenheit behalten wir einer andern Arbeit vor. Die obigen Andeutungen mögen vorerst genügen, um der beliebten Hypothese von einem schriftlichen Ur-Evangelium die unsers Erachtens besser begründete von einem mündlichen Ur-Evangelium, aus welchem die schriftlichen geflossen, entgegen zu stellen.

V.

Ueber Josephus, Tacitus, Sueton und Cassius Dio

als Quellen zur Kenntniß christlicher Zustände.

§. 1.

Es ist erwiesene und historisch feststehende Thatsache, daß das Christenthum nach der Himmelfahrt Christi und der Sendung des heiligen Geistes am Pfingstfeste mit großer Schnelligkeit und unaufhaltsam in nur wenigen Decennien sich weit über die Grenzen Palästina's hinaus ausbreitete. In den größeren Städten des großen römischen Reiches, an den Hauptsitzen der Bildung, des feinen Geschmackes und der Ueppigkeit, unter den Augen der höchsten Behörden des Landes, z. B. in Antiochia, in Cäsarea, auf Cypern, an mehreren namhaften Orten in Kleinasien, besonders in Ephesus, ferner in Macedonien und Griechenland, in Rom selbst, schlug es zuerst seine Wurzeln, bildeten sich die ersten christlichen Gemeinden. Ihre Gründung ging vor sich still, ohne Geräusch und Pomp, fast unbekümmert um der Volksmassen Wohlwollen oder Abneigung, um der weltlichen Obrigkeiten Gunst oder Mißgunst, ohne Rücksicht auf politische Verhältnisse, Gestaltungen und Lagen der Länder. Still und geräuschlos thaten die Mitglieder dieser oft kleinen Christengemeinden Götzendienst und heidnisches Leben von sich ab, säuberten, reinigten und heiligten sich, im Uebrigen blieben sie in ihren gewohnten Lebensverhältnissen. Häufig bestanden diese Gemeinden aus Juden- und Heidenchristen gemischt. Die ersteren ließ man mit großer Nachsicht bei ihren rituellen Gewohnheiten, und änderte dieses Verhalten erst dann, als es auf Gefahr der christlichen Sitte und selbst des Glaubens Seitens Einzelner geübt zu werden Anspruch machte.

Nichtsdestoweniger aber bildete sich überall, wohin das Christenthum gelangte, gleichsam eine kleine Welt in der größeren, welche auch nicht lange verborgen bleiben konnte. Die Gegensätze des christlichen Lebens zum Heidenthum und Judenthum waren der Art, daß die Christen, ungeachtet ihres stillen und friedlichen Verhaltens, bald ein Gegenstand der Aufmerksamkeit sowohl des Volkes als der Behörden werden mußten. Daß dies thatsächlich auch bald geschehen und in welcher Weise, dieses erfahren wir zeitig genug; jedoch nicht aus jüdischen oder heidnischen, sondern fast ausschließlich aus christlichen Quellen. Während Juden und Heiden die Christen theils verspotteten, theils haßten und verfolgten, finden wir doch in ihren Schriften des Christenthums und seiner Bekenner einige Jahrhunderte hindurch höchst selten und kaum flüchtig erwähnt. Wo aber solche spärliche Notizen sich finden, da zeigt sich aus der Art und Weise der Erwähnung, wie wenig sich die Schriftsteller und Historiker jener Zeit um Christenthum und christliche Zustände kümmerten, wie äußerlich und einseitig sie von dieser neuen Erscheinung Kenntniß nahmen und wie wenig sie in der Lage waren, die welthistorische Bedeutung der christlichen Religion auch nur zu ahnen. Das Christenthum, der Ruin des vieltausendjährigen Heidenthums, ging bereits im Riesengange, ohne daß die, welche vorzugsweise berufen waren die Signatur der Zeit zu erkennen, etwas davon zu wissen schienen.

Beginnen wir zum Beweise dessen vorerst mit Josephus, dem jüdischen Geschichtschreiber, einem Manne aus priesterlichem Geschlechte, von nicht geringer Gelehrsamkeit und Bildung, wie der umfassende Blick und die angemessene, großentheils taktvolle Behandlung des Stoffes, welche sich in seinen Geschichtswerken mit wenig Ausnahme kundgiebt, beweisen. Derselbe lebte von 37 bis gegen 93 n. Chr. und war bis zur Zerstörung Jerusalems, 70 n. Chr., fast beständig in Jerusalem, Judäa und Samarien. Von diesem Manne konnte man erwarten, daß er da, wo er von den verschiedenen Secten unter den Juden seiner Zeit ausführlich redet, auch der Christen, sei es im Guten oder Bösen, gedenken würde; zumal da sich dieselben bereits in Jerusalem, in Samaria, Galiläa und Peräa festgesetzt und die verschiedenen, oft heftigen Verfolgungen der Juden alle überdauert hatten. Josephus, dem Geschichtschreiber, konnte es auch an besonderer Veranlassung, von den Christen als einer jüdischen

Secte zu reden, um so weniger fehlen, da er bei Schilderung dieser Secten sogar über die Grenzen Palästina's hinausgeht, über die in Aegypten lebenden jüdischen Secten, sowie auch über die eigenthümlichen Abzweigungen des Judenthums in Parthien und Armenien berichtet; während doch in Jerusalem selbst, unter den Augen des Historikers, die Christen in nicht geringer Anzahl und organisirt lebten. Dieselben besuchten zwar den Tempel, feierten auch wohl die jüdischen Feste, z. B. Passah und Pfingsten, mit den Juden; dabei aber verkündeten sie öffentlich und ungescheut die Lehre von Christus dem Gekreuzigten als dem von den Propheten verheißenen und in die Welt gekommenen Messias. Sie hielten ihre besonderen Versammlungen, besaßen eine wohl eingerichtete Armenpflege; zur Zeit einer Hungersnoth und auch noch später bezogen sie aus Antiochien, aus mehreren Orten in Macedonien und Achaja Unterstützungen; sie unterhielten Verbindungen nach Außen, lebten gleichsam als Staat im Staate und gewannen täglich an Zuwachs und Bedeutung.

Alle diese für einen Historiker wie Josephus gewiß beachtenswerthen Momente, wozu auch noch die Steinigung des Stephanus, die Hinrichtung des Zebedaiden Jacobus durch Herodes Agrippa, die Ermordung des Alphäiden Jacobus und die merkwürdige Bekehrung des Saulus gehören, haben Josephus den Historiker nicht veranlaßt, von den Christen mindestens als von einer Secte ausführlich zu berichten. Denn daß er sie, wie bisweilen behauptet wurde, unter der Secte der Essener mit begriffen habe, ist eine nicht zu beweisende und aller Wahrscheinlichkeit entbehrende Annahme. Nicht minder auffallend ist das Stillschweigen des Josephus in Betreff des Christenthums und der Christen da, wo er als Specialhistoriker Besonderes über den jüdischen Krieg berichtet. Nämlich de bello Jud. lib. VI c. 5 n. 3 redet er von Vorzeichen und Weissagungen über den Untergang Jerusalems und des Tempels. Im Tempel, erzählt er, sei eine übermenschliche Stimme gehört worden mit dem Rufe: μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν, „lasset uns wegziehen von hier." Ferner: Ein gewisser Jesus, Sohn des Ananus, habe vier Jahre vor dem Ausbruch des Krieges als Unglücksprophet den Weheruf gegen den Tempel, die Stadt und das Volk erhoben, und ungeachtet aller Bestrafungen, die ihn deshalb getroffen, denselben wie ein Besessener fortgesetzt, bis er nach

Ausbruch des Krieges auf den Mauern Jerusalems, von Feindeshand durch einen Schleuderstein getroffen, gefallen sei. Die Christen aber besaßen eine zur Zeit als Josephus schrieb schon längst durch Schriften verbreitete Weissagung des Herrn über Jerusalem, den Tempel und das Volk, worin das kommende Verhängniß sehr klar ausgesprochen liegt. Diese Weissagung diente auch den in Jerusalem zur Zeit der Katastrophe lebenden Christen zur Rettung, indem sie, wie Eusebius H. E. III. c. 5 berichtet, hierdurch gewarnt, noch rechtzeitig die Stadt verließen, nach Pella im Ostjordanlande auswanderten und so vom Ungemach dieses vernichtenden Krieges verschont blieben. Weder die Weissagung Christi, noch das Factum dieser Auswanderung ist von Josephus erwähnt, und doch konnte Beides den Juden nicht verborgen geblieben sein. Noch eine andere Gelegenheit, von Christus und den Christen zu reden, übergeht Josephus wie es scheint geflissentlich. Antiq. lib. 18 c. 5 n. 2 spricht er von Johannes dem Täufer und dessen Ermordung durch Herodes Antipas. „Dieser Johannes," sagt er, „sei ein vortrefflicher, die Tugend predigender Mann gewesen und habe durch seine Taufe auf ein Gott wohlgefälliges Leben verpflichtet." Josephus kannte also das Leben, das Kerygma und die Taufe des Johannes. Aber in dieser dreifachen Beziehung stand Johannes im engsten Verhältniß zum Messias, den er zuerst als den bald kommenden, dann als den wirklich erschienenen verkündigte. Von allem diesen erwähnt Josephus nichts, und es wird durch dieses eigenthümliche Verhalten die Vermuthung nahe gelegt, daß dieser Geschichtschreiber aus ganz besonderen Gründen, nicht ohne Absicht und mit Fleiß, die höchst bedeutungsvolle historische Thatsache von der Erscheinung und dem Wirken des Messias in der Welt und von der Pflanzung der christlichen Kirche mit Stillschweigen übergangen habe.

Fragen wir nach den besonderen Gründen, welche dem Historiker Josephus dieses eigenthümliche Verhalten geboten; so können wir mit Zuversicht behaupten, daß eine Rücksichtnahme auf das Volk der Juden hierbei nicht waltete. Denn daß er die Juden keineswegs schonte, davon legen seine Schriften, besonders aber seine Beschreibung des jüdischen Krieges genügendes Zeugniß ab. Es müssen bei ihm wohl dieselben Gründe und Ursachen gewesen sein, welche auch die heidnischen Schriftsteller jener Zeit bestimmten, von dem Christenthum möglichst keine Notiz

zu nehmen. Unlängst hat Dr. J. Bernays in einer Monographie über die Chronik des Sulpicius Severus (Breslau 1861) nachzuweisen gesucht, daß Josephus in dem Bemühen, sich seinem Wohlthäter, dem römischen Kaiser Titus, dankbar zu erweisen, die Ursache der Zerstörung des jerusalemischen Tempels gegen die geschichtliche Wahrheit dargestellt habe. Ungeachtet dessen, daß der mit seinem Urtheil gewöhnlich schnell fertige H. Ewald (Götting. gel. Anz. 1861, 41. Stck. S. 252 ff.) den Beweis des Dr. Bernays nicht für gelungen erklärt, so nöthigt uns doch Manches, der Ansicht dieses Gelehrten beizutreten. Denn aus der ganzen Schilderung des Verlaufes der Belagerung und Zerstörung Jerusalems, sowie der vorausgehenden und nachfolgenden Ereignisse ergiebt sich, daß die Zerstörung der Stadt und die Vernichtung des Volkes eine von den Römern im Voraus beschlossene Sache war, die auch mit der größten Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit durchgeführt wurde. Titus selbst war auch keineswegs der wohlwollende, zur Milde stets geneigte Heerführer, wie er später als Kaiser um jeden Preis betrachtet sein wollte. Nach der Einnahme Jerusalems und des Tempels, in welchem allerdings noch Tausende durch Hunger völlig entkräftete Juden, die den Zorn der Soldaten wenig anfachen konnten, hingeschlachtet wurden, konnte der Tempel so ordnungsmäßig geplündert werden, daß die heiligen Gefäße, Leuchter, Tisch u. A. sehr wohl erhalten den Triumphzug in Rom schmücken konnten. Alles dieses deutet darauf hin, daß der Tempel nicht durch Zufall, sondern mit Vorbedacht zerstört wurde. Später aber galt es den Zerstörer Titus als den Menschenfreund darzustellen, und so mußte auch der Historiker des Hofes, Josephus, das Seinige dazu beitragen. Daß auch andere, abweichende Darstellungen der Sache erschienen waren, ergiebt sich theils aus Josephus vita c. 65, wornach Justus aus Tiberias abweichend von Josephus über den jüdischen Krieg geschrieben, aber 22 Jahre lang nicht gewagt hatte, seine Schrift zu veröffentlichen; theils aus der von Bernays citirten Stelle des Dichters Valerius Flaccus, theils endlich aus dem abweichenden Berichte des Sulpicius Severus, der jedenfalls auf eine alte Quelle zurückweist. Es folgt dies aber auch aus dem Umstande, daß, wie Josephus vita c. 65 selbst erzählt, Kaiser Titus die Schrift des Josephus durch seine Unterschrift als die richtige beglaubigte und zu verbreiten befahl; ferner daraus, daß Herodes Agrippa in

62 Briefen die Darstellung des Josephus zu vertheidigen suchte. So finden wir bei Josephus eine Geschichtsfälschung, ähnlich wie sie jüngst von Onno Klopp in Bezug auf Tilly, den Feldherrn des dreißigjährigen Krieges, nachgewiesen wurde. Wie Gustav Adolph den Genfer Spanheim einen Soldat Suedois um Geld schreiben ließ aus Parteiinteresse, so oldete Titus den Josephus, damit er den jüdischen Krieg nach dem Wilen des Kaisers schriebe. Hatte nun der römische Kaiser den Wunsch, daß on den verhaßten Christen geschwiegen wurde, oder mochte Josephus lauben, daß ein Bericht über Christus und die Christen ihm bei Hofe ur schaden könne; so war dies für ihn Grund genug, dieselben mit Stillchweigen zu übergehen.

Doch aber finden sich bei Josephus zwei Stellen, beide in den jüdischen Alterthümern, wo theils von Christus, theils von den Christen ausdrücklich geredet wird. In beiden Stellen sind die betreffenden Aeußerungen gelegentlich eingeflochten, und wenn auch gegenüber dem oben erörterten Verhalten des Josephus ein gewisses Mißtrauen gegen die Aechtheit dieser beiden Stellen nicht ganz ungerechtfertigt sein mag, so kann dieser Umstand doch nicht der gerechten Beurtheilung derselben vorgreifen.

Die erste dieser Stellen ist Antiq. lib. 20 c. 9 n. 1 enthalten, wo in kurzer Fassung berichtet wird, wie nach dem Tode des Landpflegers Festus und noch bevor dessen Nachfolger Albinus in Judäa eingetroffen war, der Hoheprieſter Ananus sich eine Gewaltthat erlaubte, indem er den Jacobus, den Bruder Jesu, der Christus genannt wurde, nebst einigen Anderen hinrichten ließ. Die Stelle lautet wörtlich: Καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ (τὸ συνέδριον) τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένους. Diese Gewaltthat sei, erzählt Josephus weiter, die Ursache der Absetzung des Ananus gewesen.

Was für den ersten Augenblick gegen die Aechtheit dieser Stelle zu sprechen scheint, ist außer der oben erörterten Eigenthümlichkeit des Josephus noch der Umstand, daß dieser Jacobus nicht nach seinem Vater bezeichnet wird, sondern, so wie es in der apostolischen Schrift Galaterbrief 1, 19 geschieht, als Bruder Jesu kenntlich gemacht wird. Jacobus war aber nur im weiteren Sinne des Wortes ein Bruder des Herrn: denn er war ein Sohn des Alphäus, welcher eine Schwester der Mutter

Jesu zum Weibe hatte (vgl. meine Schrift: Geschichte des Lebens Jesu Christi, Breslau 1855, S. 110 ff.); folglich war er ein ἐξάδελφος oder ἀνεψιός Jesu. Jedoch ist hier zu beachten, daß Jacobus sowohl von den Juden wie auch selbst von den Christen in kürzerem Ausdruck ein ἀδελφός Jesu genannt wurde und als solcher bekannt war. Von Josephus ist nicht zu erwarten, daß er dieserhalb nähere Untersuchungen des Verwandtschaftsverhältnisses des Jacobus zu Jesus anstellte, wie er sich auch in der Bezeichnung Jesus des allgemeinen Ausdruckes τοῦ λεγομένου Χριστοῦ bediente. Jacobus, der berühmte und bekannte Apostel und Bischof Jerusalems, war hierdurch nach der Ansicht des Josephus hinlänglich bezeichnet, und diese Fassung und Bestimmung spricht unseres Erachtens gerade für die Aechtheit der fraglichen Stelle, welche auf Grund der äußeren Kritik nicht anfechtbar ist, indem nach Eusebius H. E. lib. II. c. 23 (c. 25 ed. Laemmer) Hegesipp und Clemens Alexandrinus auf diese Stelle bei Josephus als Quelle hinweisen. Dieses angenommen, so ergiebt sich aus unserer Stelle, daß Josephus, ähnlich wie wir dies auch bei den heidnischen Schriftstellern sehen werden, obgleich er bei gebotener Gelegenheit gegen die Christen zu reden unterläßt, doch kein Bedenken trägt, gelegentlich über christliche Personen zu reden, falls ein Punkt in der von ihm behandelten Geschichte, wie hier die Absetzung des Hohenpriesters Ananus, hierdurch Licht erhält.

Was in der genannten Stelle den Ausdruck τοῦ λεγομένου Χριστοῦ betrifft, so scheint derselbe in seiner Fassung allerdings darauf zurückzuweisen, daß Josephus anderswo früher von Christus entweder ausführlicher geredet habe, oder daß er diesen Χριστός für seine Leser als eine hinlänglich bekannte Persönlichkeit unterstellen durfte. Hier ist das Erste der Fall: denn zwei Bücher vorher, Antiq. lib. 18 c. 3 n. 3, findet sich ein ausdrückliches Zeugniß über Christus, und zwar ein solches, mit solcher Anerkennung Christi als eines übermenschlichen Wesens verbundenes, daß dadurch der kurze Ausdruck in der obigen Stelle zwar hinreichend erklärt ist, zugleich aber das übrige Verhalten des Josephus zum Christenthum wenig vereinbar erscheint, wodurch es sich erklärt, wie gerade diese Stelle dem Verdachte einer Interpolation unterliegen konnte. Die Stelle lautet in deutscher Uebertragung:

„In jener Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Mann nennen darf. Denn er war ein Wunderthäter, ein Lehrer der Menschen, welche gerne die Wahrheit annehmen. Und viele Juden und Hellenen sammelte er zu sich. Dieser war der Messias. Und obgleich ihn Pilatus auf die Anzeige der Vornehmsten bei uns zum Kreuzestode verurtheilt hatte, so ließen doch die, welche ihn zu Anfang geliebt hatten, nicht von ihm. Er erschien ihnen nämlich am dritten Tage wiederum lebend, indem die heiligen Propheten dieses und unzähliges andere Wunderbare von ihm geredet hatten. Noch bis jetzt hat das Geschlecht der Christen, welches von ihm den Namen führt, nicht aufgehört."

Ganz in dieser Fassung wurde diese Stelle des Josephus schon von Eusebius gelesen. (Vgl. H. E. lib. I c. 11 und Demonstr. evangel. p. 124 ed. Colon.) Nichtsdestoweniger ist dieses Zeugniß über Christus bei Josephus mit dessen übriger Haltung schwer zu vereinbaren. Während er sonst von den Christen, ihrem Leben, von dem ganzen Christenthum bei gebotener Gelegenheit schweigt, als wenn dasselbe nicht existirte, redet er hier gelegentlich von Christus in einer Weise, daß man ihn für einen Christen halten müßte, wenn er nicht in seiner eigenen Lebensbeschreibung deutlich genug zeigte, daß er stets ein wenn auch freisinniger Jude war und blieb. Eine Rücksichtnahme auf die Zeit unter Domitian, in welcher er die Antiquitäten schrieb, sowie auf die Verhältnisse, in denen er selbst zu Rom lebte, ist in dieser freimüthigen Aeußerung über Christus nicht zu erkennen. Doch ist zu erwägen, daß Josephus in dieser Zeit nicht mehr wie unter Titus ein verwerthbarer Günstling; sondern vielmehr ein als Last überkommener Pensionär war, sowie daß seine Antiquitäten nicht eine kaiserliche Parteischrift waren, wie die Schrift über den jüdischen Krieg, und daß endlich der alternde, zurückgesetzte Josephus in dieser größeren Schrift wohl eine vereinzelte Bemerkung über einen Gegenstand, welchen er sonst nicht gern besprach, sich gestatten mochte. Dabei ist zu bemerken, daß er auch an dieser Stelle der Christen selbst nur sehr flüchtig und als einer im Aussterben begriffenen Secte gedenkt. Den Römern selbst mochte wenig daran gelegen sein, wie Josephus über Christus dachte; schlimmer wäre es gewesen, wenn er den Christen, ihrer Ausbreitung und Erfolgen warm das Wort geredet hätte; dazu war aber

auch Josephus zu vorsichtig. Diese Umstände sind geeignet, die Zweifel an der Aechtheit dieser Stelle aus inneren Gründen jedenfalls zu mindern, wodurch die vorhandene äußere Bezeugung an Kraft gewinnt.

§. 2.

Gehen wir über zu dem römischen Schriftsteller C. Cornelius Tacitus, welcher nach Josephus, um 97 n. Chr. zu schreiben begann. Derselbe zeigt schon ein eigenthümliches Verhalten in seiner Auffassung und Darstellung der Geschichte der Juden. Daß er die Schriften des Josephus kannte und auch benützte, dies ergiebt die Vergleichung der Hist. lib. V c. 13 mit Jos. Bell. lib. VI c. 5, woselbst einzelne dem Josephus zugehörige Stellen von Tacitus aufgenommen sind. Daß er aber hierbei doch sehr selbstständig verfuhr, beweist er Annal. lib. XII c. 54 in der Geschichte des Procurators Felix, wo er den Josephus ergänzt und berichtigt. Hier mochten ihm bessere Quellen zu Gebote stehen. In der kurzen Darstellung der Geschichte der Juden Hist. lib. V c. 2—5 dagegen hätte Tacitus sich besser an die genauen Angaben des Josephus halten mögen; so würde er nicht in die Lage gekommen sein, ältere ganz unhistorische Nachrichten über die Herkunft dieses Volkes, über seine Religion und Lebensweise mitzutheilen. Für die unrichtige Auffassung eines messianischen Vaticiniums, welches wir bei Tacitus Histor. lib. V c. 13 lesen, ist jedoch wiederum dessen Gewährsmann Josephus verantwortlich, welcher die Sache besser hätte wissen sollen. Tacitus schreibt nämlich a. a. O.: Plurimis persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens, profectique Judaea rerum potirentur: quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant. Wesentlich dasselbe steht bei Josephus Bell. lib. VI c. 5 n. 4, wo er erzählt: „Eine doppelsinnige Weissagung in den heil. Schriften, daß um diese Zeit Einer von ihnen aus dem Lande den Erdkreis beherrschen werde, habe die Juden zum Kriege gegen die Römer getrieben. Diese Weissagung habe sich aber offenbar auf Vespasian bezogen." Wenn man bedenkt, daß der Num. c. 24, 17 von Bileam geweissagte Stern aus Jacob von den Juden auf den Messias bezogen und mit der bei Jesaias K. 11 geschilderten messianischen Zeit in Verbindung gesetzt wurde; ferner daß diese Weissagung schon gegen 160 v. Chr. einen Bestandtheil der

hebräischen oder, was dasselbe ist, der erythräischen Sibylle bildete und aus dieser sogar in Virgil's vierte Ecloge wanderte; so muß man sich allerdings weniger über Tacitus als über seinen Gewährsmann Josephus wundern, welcher, obgleich er die Schriften des A. T. genau und auch die Sibylle kannte (vgl. Antiq. lib. I c. 4 n. 3 und Orac. Sibyll. lib. III v. 97 ff.), dennoch die betreffende Weissagung so einseitig deutete. Weniger kann Tacitus in Rücksicht auf eine andere Stelle, welche er aus Josephus entlehnte, in Schutz genommen werden, indem er dieselbe offenbar in ein heidnisches Gewand kleidete. Wir meinen die Stelle bei Tacit. Hist. lib. V c. 13: Expassae repente delubri fores, et audita major humana vox excedere Deos, simul ingens motus excedentium. Die Stelle stammt aus Josephus de Bello lib. VI c. 5 n. 3, wo Josephus unter den Vorzeichen erwähnt, im Tempel sei am Pfingstfeste in der Nacht, als die Priester in den Tempel gingen, von ihnen ein Getöse und Stampfen und dabei eine Stimme wie von einer Menge vernommen worden, welche rief: „μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν, laßt uns von dannen gehen." Tacitus bildete hieraus eine Auswanderung der Götter, obgleich er wohl wußte, daß die Juden keine Götter verehrten.

Sehen wir nun wie Tacitus von den Christen redet. Es geschieht dies ausdrücklich nur an Einer Stelle, nämlich Annal. lib. XV c. 44. Als Nero im Jahre 64 n. Chr. die Stadt Rom durch Brandstiftung verwüstet und großes Unglück über die Einwohner gebracht hatte, bezüchtigte er, um den allgemeinen Haß von sich abzulenken, die Christen in Rom der Brandlegung. Durch die Folter brachte er Einige derselben zwar nicht zum Geständniß, daß die Christen die Unthat verübt hätten, wohl aber erpreßte er von ihnen mancherlei Aussagen über Leben und Gewohnheiten der Christen. Hierauf begann die weitere Verfolgung. Man suchte die Christen auf und tödtete sie mit den ausgesuchtesten Qualen. In Thierhäute gehüllt wurde ein Theil derselben von Hunden zerfleischt, Andere schlug man an's Kreuz, Andere wurden lebendig begraben, noch Andere wurden mit Brandstoffen bedeckt in den kaiserlichen Gärten angezündet, um als Fackeln zu leuchten. Dem Kaiser gelang es hierdurch dennoch nicht, den Verdacht, daß er der Brandstifter gewesen, von sich abzulenken; auch schienen weder Tacitus noch die späteren Geschichtsschreiber geglaubt zu haben, daß die Christen wirklich bei dem Mordbrande

betheiligt gewesen seien. Aber der Erstere nimmt doch von dieser Verfolgung Anlaß, über den Urheber der christlichen Religion und über die Christen Einiges zu bemerken. Der Urheber der Christen, sagt er, sei Christus, welcher unter Tiberius durch Pontius Pilatus hingerichtet worden sei. Der verderbliche Aberglaube der Christen habe sich nicht nur in Judäa, sondern auch in Rom ausgebreitet. Hier seien sie wegen ihrer Uebelthaten allgemein verhaßt geworden, so daß Nero eigentlich keine Unschuldigen getödtet habe. Doch aber habe man sie bemitleidet, weil sie der Wuth eines Nero und nicht dem öffentlichen Wohle zum Opfer gefallen seien. — Diese Aeußerung des Historikers Tacitus ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerth, und zwar abgesehen von der eigenthümlichen Ansicht, daß man die Christen der utilitas publica wegen wohl hätte abschlachten können, treten zwei Umstände in dem Berichte hervor: Erstlich, daß damals in Rom eine große Menge, ingens multitudo, von Christen gewesen sei; ferner daß die Christen unter Nero durch Anwendung der Folter nicht sowohl der Mordbrennerei als vielmehr des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt worden seien. Was wir aus der Stelle des Tacitus entnehmen, daß sich zur Zeit Nero's, um 64 n. Chr., schon sehr viele Christen in Rom befanden, dasselbe ergiebt sich auch aus einigen Briefen des Apostels Paulus, nämlich aus dem 58 n. Chr. verfaßten Römerbriefe und aus den Sendschreiben, welche der Apostel aus seiner Gefangenschaft in Rom an mehrere Christengemeinden und Personen in Kleinasien schrieb. Zugleich beweist uns Tacitus, welche feindselige Stimmung gegen die Christen damals in Rom herrschte und wie wenig man sich die Mühe nahm, von dem Leben der Christen, ihrer Religion und Sitten, nähere Kenntniß zu nehmen. Es genügte, daß die Christen abgesondert und nicht nach der Heiden Weise lebten, um sie zu einer Bande der verworfensten Menschen zu stempeln.

Tacitus gedenkt in den uns von ihm erhaltenen Schriften auch nirgends weiter der Christen, welche doch zur Zeit Nero's schon im kaiserlichen Palaste und unter der Leibwache des Kaisers, wie wir aus den paulinischen Briefen sehen, ihre Anhänger hatten. Daß irgend einer der edlen, vornehmen Römer zu den Christen habe gehören können, dies konnte

citus natürlich nicht in den Sinn kommen. Zur Beurtheilung fehlte n außer dem offenen Bekenntniß schon jeder Maßstab. Doch aber ildert Tacitus einen edlen Römer so, daß, wenn man noch einzelne merkungen anderer Schriftsteller hinzunimmt, für uns die Vermuthung he liegt, in demselben einen Christen jener Zeit und zwar aus edlem schlechte in Rom zu erblicken. Dieser Mann war der römische Senator tus Thrasea. Derselbe wird von Tacitus, Sueton und Dio sehr vor- llhaft, als das Muster eines freimüthigen, gewissenhaften und in aller ise sittlichen Mannes zur Zeit Nero's erwähnt und gepriesen. Im hre 66 n. Chr. wurde er angeklagt. Unter den Punkten der Anklage den sich folgende Annal. lib. XVI. c. 22 aufgeführt: Erstlich Verach- ig der Götter und ihrer Verehrung. Es wurde hervorgehoben, Thrasea ube nicht, daß die Poppäa unter die Götter versetzt sei. Beim Anfang s Jahres leiste er nicht den üblichen Schwur, bringe auch keine Opfer d leiste keine Gelübde. Dabei habe er ein ernstes und trauriges Aus- en, offenbar um die Lascivität des Kaisers zu verhöhnen. Er sei ein mo bonis publicis moestus et qui fora, theatra, templa pro litudine haberet. Eine fernere Anklage war, Thrasea sei seit drei hren nicht mehr in den Senatssitzungen gewesen. Da dies eine runde hl ist, so kann diese Zurückgezogenheit des römischen Senators allgemein t dem Brande Roms und der Christenverfolgung an gerechnet werden. ch Dio Hist. Rom. lib. 67 c. 15 hatte dieser Thrasea öfters gesagt: ro kann mich zwar tödten, aber er kann mir nicht schaden. Später, h seinem Tode, zur Zeit Domitian's wurde er ein heiliger Mann annt, und zwar von einem gewissen Rusticus Arulenus, welcher dieser- b und weil er Philosophie trieb von Domitian getödtet wurde (Dio . 67, 13. Sueton, Domit. c. 10.). Gleichzeitig mit Thrasea und im rfolg seiner Anklage wurde auch dessen Tochter Servilia vor Gericht ordert, weil sie den Magiern Geld und ihr Geschmeide zu magischen fern gegeben habe. Zu bemerken ist hierbei, daß die Christen auch gier genannt wurden. So nennt Lucian in seiner Schrift „der Tod Peregrinus," K. 11, Christus den bekannten Magier, der in Palästina reuzigt worden, weil er diese neuen Mysterien in die Welt eingeführt e. Interessant ist die Vertheidigung der Servilia. Der Anklage

gegenüber erklärte sie: Nullos impios Deos, nullas devotiones, nec aliud infelicibus precibus invocavi, quam ut hunc optimum patrem tu Caesar et vos Patres servaretis incolumem.

Als Thrasea endlich verurtheilt worden war — auf seine Vertheidigung hatte er verzichtet — und als ihm in seiner Behausung das Todesurtheil verkündigt wurde, traf ihn der Quästor in seinen Gärten, umgeben von vielen Leuten aus der unteren Volksclasse (inlustrium virorum feminarumque coetus frequenter egerat, sagt Tacitus, worin inlustris das Gegentheil von vornehm ausdrückt, wie es, wenn auch selten, gebraucht wird). Er unterredete sich eben mit einem Cyniker Demetrius, und zwar, wie man theils aus dem Gesichtsausdruck, theils aus einigen Worten der halblaut geführten Unterredung habe folgern können, über die Natur der Seele und über die Trennung des Geistes von dem Körper.

So der Bericht des Tacitus über Thrasea. Dieser musterhaft sittliche Mann, der Verachtung der Götter angeklagt, war kein Stoiker, wie schon Tacitus Annal. lib. XVI c. 32 erkennen läßt: denn der Stoiker P. Egnatius war gerade ein Hauptgegner des Thrasea. Er war aber auch kein Cyniker. Die ganze Zeichnung seines Lebens, wie wir sie aus Tacitus gewinnen, spricht dagegen. Zwar wird der Demetrius, welcher kurz vor Thrasea's Tod sich bei ihm befand, auch sonst noch als Cyniker erwähnt, aber stets mit Achtung genannt (vgl. Philostrat, Leben des Apollonius von Thana, Buch 4 K. 25 u. 42), und scheint gleichfalls außer dem Namen mit den Cynikern seiner Zeit nichts gemein gehabt zu haben. Bei Cassius Dio Hist. Rom. lib. 66 c. 13 heißt es: Da Demetrius ganz öffentlich mit den bestehenden Verhältnissen unverträgliche Lehren mit der Miene der Philosophen vorgetragen, so sei er nebst anderen Leuten derselben Gattung von Vespasian auf Andringen des Mucian aus Rom verbannt worden. Wohin er sich begeben, ist nicht bekannt. Im dritten Briefe des Apostels Johannes empfiehlt dieser dem Bischof Cajus einen Demetrius. Er war ein auf Reisen befindlicher Christ, von welchem der Apostel sagt: „Demetrius hat von Jedermann und von der Wahrheit selbst ein gutes Zeugniß, und auch wir geben für ihn Zeugniß." Demnach war dieser auf Reisen befindliche Demetrius dem Apostel in Kleinasien persönlich bekannt geworden, zunächst auf Grund von Zeugnissen Anderer und von der Wahrheit selbst ihm empfohlen. Das Letztere fand statt, wenn dieser Demetrius

wegen des christlichen Bekenntnisses bereits gelitten hatte, wenn er z. B. deshalb von Vespasian aus Rom verbannt worden war. Zeit und Umstände sprechen mit Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Demetrius im dritten Johannesbriefe derselbe war wie der, welcher sich unter Nero mit dem verurtheilten Thrasea unterredete, welcher in Rom noch unter Vespasian Lehren vortrug, die sich mit den bestehenden Verhältnissen nicht vertrugen, und welcher deshalb aus Rom verbannt auf Reisen nach Asien kam, woselbst auch Philostrat ihn weiß.

Zur Zeit des Todes des Thrasea scheint dieser von römischen Christen und von Demetrius umgeben gewesen zu sein. Hätte Tacitus, wie man von einem Annalisten erwarten sollte, sich um die bestverleumdeten und gehaßten Christen näher bekümmert; so mußte er auf die Vermuthung kommen, daß der Senator Thrasea und seine Tochter Servilia Christen seien. Die Ansicht jedoch, welche sich Tacitus von den Christen gebildet hatte, gestattete ihm unmöglich die Annahme, daß ein so angesehener, edler Mann wie Thrasea dem Heidenthum entsagt haben und Christ sein könne; und so wie daher derselbe Geschichtschreiber Hist. lib. 5 c. 14 die Gottheit der Juden zu Göttern machte, welche durch ihre Flucht den Tempel zu Jerusalem seinem Schicksale überließen, ebenso läßt er den Thrasea, den Verächter der Götter und ihrer Verehrung, der weder die Tempel der Götter besuchte noch Opfer brachte, doch in seiner letzten Stunde, und zwar nachdem er sich vorher mit Demetrius über das Jenseits und die Unsterblichkeit der Seele unterredet, als guten orthodoxen Heiden dem Zeus Soter die Blutspende weihen und unter Anrufung der Götter sterben.

§. 3.

C. Suetonius Tranquillus, welcher unter den Kaisern Trajan und Hadrian lebte und schrieb, ein tüchtiger Biograph, der aber an universellem Blick den Tacitus nicht erreichte, gedenkt auch der Christenverfolgung unter Nero (Nero c. 16), indem er schreibt: Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae. Das ist Alles, was der Biograph Sueton sich von den Christen gemerkt hat. Die Schilderung der Christen unter Trajan, wie sie bei dem Freunde Sueton's, dem jüngeren Plinius, in einem Schreiben an den Kaiser (Epist. lib. X p. 349 ff. ed. Ald.) vorliegt, muß ihm wohl unbekannt gewesen sein.

Vermuthlich hielt er es nicht der Mühe werth, sich näher nach den Christen zu erkundigen. Doch aber finden sich bei ihm noch einzelne Spuren von dem Dasein der Christen. In der Lebensbeschreibung Tiber's K. 36 bemerkt er: Tiberius habe ausländischen Gottesdienst, egyptische und jüdische Religionsgebräuche verboten und ihre Bekenner gezwungen, die gottesdienstlichen Kleider und Geräthschaften zu verbrennen. Die jungen Juden habe er unter dem Vorwande des Kriegsdienstes in Provinzen gebracht, welche ein rauhes, der Gesundheit nachtheiliges Klima hatten. Die Uebrigen aus diesem Volke, oder die, welche einem ähnlichen Glauben anhingen, habe er aus Rom verwiesen und ihren Ungehorsam mit lebenslänglicher Sclaverei bedroht. Fragt man hierbei, wer denn einem dem Glauben der Juden ähnlichen Glauben anhing? so sehen wir uns im Heidenthum vergeblich nach Solchen um; selbst an die sogenannten Proselyten des Thores kann hierbei nicht gedacht werden: denn die Römer betrachteten sie als Juden, was sie in der Hauptsache auch waren. Es kann demnach nur an die Christen gedacht werden. Diese galten frühzeitig als eine jüdische Secte; so verfährt auch Sueton. Daß unter Tiberius sich Christen in Rom befanden und den Feindseligkeiten des römischen Senats ausgesetzt waren, dies bezeugt Tertullian Apol. c. 5, welcher hier allerdings berichtet, Tiberius selbst sei Anfangs den Christen nicht abgeneigt gewesen; der Senat aber habe sich um so feindlicher gegen dieselben verhalten. Dies deutet auf feindliche Schritte, die man gegen die Christen ebenso wie gegen die Juden unternahm. Tiber, welcher die Juden nie leiden mochte, mag später auch seine milde Gesinnung gegen die Christen im Anschluß an die des Senats geändert haben.

Bei Sueton im Leben des Claudius K. 25 stehen folgende Worte: **Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.** Dem ersten Anscheine nach handelt es sich hier nicht von den Christen, sondern lediglich von den Juden. Der Name Chrestos ist ein Mannsname, z. B. in Böckh's Corp. Inscr. Nr. 194. Unter Alexander Severus führte ein Obrist der Leibwache den Namen Chrestos, vgl. Dio Hist Rom. lib. 80 c. 2. Wer ist nun dieser Aufrührer Chrestos bei Sueton? Das zunächst Liegende ist wohl, was z. B. Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters S. 122) u. A. behaupten, der Name bezeichne einen Juden, welcher Anstifter von tumultuarischen Auftritten in Rom gewesen

sei. Bei näherer Betrachtung erheben sich gegen diese Auslegung aber doch manche Bedenken. War der von Sueton genannte Chrestos ein in Rom lebender Jude, so ist schon der griechische Eigenname bedenklich; man sollte einen hebräischen, oder doch einen Namen, der auf einen hebräischen leicht zurückzuführen, erwarten, was hier nicht der Fall ist. Der Name Chrestos hat Aehnlichkeit mit Christos, dem hebräischen Maschiach, Messias; schon darum ist es wenig glaublich, daß ein Jude, und zwar ein Führer der Juden, diesen Namen trug. Von Lucian wird der Name Chrestos geradezu für Christos gebraucht (vgl. Pape z. d. W.). Ein anderes Zeugniß steht bei Tertullian, welcher Apolog. c. 3 und ad Nation. lib. I c. 3 den Römern und Heiden den Vorwurf macht, daß sie die Christen Chrestianos, d. i. Anhänger des Chrestos, nannten. Auf dasselbe zielt die Bemerkung des Lactantius Div. instit. lib. 4 c. 7: Sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui eum imminuta littera Chrestum solent dicere[1]). Erwäge man nun noch den Ausdruck Sueton's, der von beständigen Tumulten der Juden in Rom redet; hierbei muß man fragen: gegen wen oder was tumultuirten denn die Juden in Rom? Schwerlich gegen die Römer, welche in diesem Falle strenger verfahren sein würden: denn nach Dio Hist. Rom. lib. 60 c. 1 wurden die Juden unter Claudius nicht geradezu aus Rom vertrieben, sondern es wurde ihnen untersagt, die nach ihren Gesetzen gebotenen Versammlungen zu halten. Dieses Verbot brachte allerdings die Wirkung hervor, daß ein großer Theil der Juden Rom verließ. Die Tumulte der Juden deuten demnach auf störende Streitigkeiten unter den Juden selbst, und wenn Claudius den Juden deshalb die im Gesetze gebotenen Versammlungen untersagte, so ergiebt sich hieraus, daß gerade die Synagogen die Orte waren, wo diese Unruhen stattfanden. Hier bewegte und erhitzte die Streitfrage über Christus ähnlich wie in Corinth, Apostelgesch. K. 18, 6, in Ephesus und an anderen Orten die Gemüther der Juden; die Römer nahmen aber davon so äußerlich Notiz, daß sie diesen Christus für einen noch lebenden Unruhestifter hielten. Während der Statthalter Gallio in Corinth in einer ähnlichen Lage die

---

1) Vgl. Clem. Alex. Strom. II. c. 4 §. 18 (ed. Klotz): *οἱ εἰς τὸν Χριστὸν πεπιστευκότες χρηστοί τε εἰσὶ καὶ λέγονται.*

Juden von seinem Richterstuhle hinwegtrieb, verfuhren die Römer in Rom noch energischer, sie verboten die Versammlungen in den Synagogen und nöthigten so Viele zur Auswanderung. Erläuternd zum Ganzen ist Apgesch. 28, 16—29. Als der Apostel Paulus um das Jahr 61 n. Chr. als Gefangener nach Rom kam, behandelte ihn Burrhus, der Präfect der Leibwache, so mild, daß er ihm zwei Jahre lang gestattete, in einer gemietheten Wohnung zu leben und ungehindert zu lehren, so daß Paulus an die Philipper schreiben konnte: seine Verkündigung habe im Lager der Leibwache und selbst im Palaste des Kaisers Eingang gefunden. Gleich zu Anfang seines Wirkens in Rom berief Paulus die Angesehensten der Juden zu sich und redete mit ihnen über seine Verhaftung in Jerusalem, sowie über die gegen ihn erhobenen Klagen Seitens der Juden. Hierauf wurde ihm erwiedert: Von ihm hätten sie aus Judäa nichts vernommen; von der Secte der Christen aber wüßten sie wohl, daß sie allenthalben Widerspruch finde. Demnach hatten die Juden in Rom schon von vielen Seiten Nachrichten über die Christen eingezogen, und auch in Rom selbst muß ihnen schon widersprochen worden sein. Ein solcher Fall, der mit unruhigen Auftritten endigte, liegt wohl dem von Sueton berichteten Factum zu Grunde, wie denn auch damals, als Paulus zu den Juden redete, sich unter ihnen selbst großer Wortwechsel und Mißhelligkeit erhob.

Im Leben Domitian's K. 12 erzählt Domitian von Leuten, welche entweder als Juden lebten, ohne sich zum Judenthum zu bekennen, oder welche mit Verleugnung ihrer Nation die Judensteuer nicht zahlten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch hier von den Christen die Rede ist, welche Sueton mit den Juden vermengt.

§. 4.

Bei Cassius Dio wird von den Christen unmittelbar nirgends geredet, obgleich er bis 230 n. Chr. lebte und schrieb, zu einer Zeit, wo das Christenthum sich sehr ausgebreitet und bereits schwere Verfolgungen bestanden hatte, wo auch schon eine nicht unbedeutende christliche Literatur existirte. Ich erinnere beispielsweise an die Schriften des h. Märtyrers Justin, des heil. Irenäus, Theophilus, Athenagoras, des Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian. Nichtsdestoweniger hüllt sich Dio in Betreff der Christen, welche für das politische Leben allerdings noch wenig Bedeutung hatten, in tiefes Schweigen. Selbst die Christen-

folgung unter Nero wird von ihm nicht erwähnt. Doch aber lassen einige Spuren von dem Dasein der Christen mittelbar bei ihm auf=ben. Hierhin gehört Hist. Rom. lib. 67 c. 14, wo er berichtet, mitian habe den Consul Flavius Clemens, obgleich er Geschwisterkind ihm gewesen, hinrichten lassen und dessen Gemahlin Domitilla, auch eine rwandte von ihm, auf die Insel Pandataria verbannt. Beiden wurde achtung gegen die Götter Schuld gegeben, ein Vergehen, wegen dessen viele Andere, die sich zum Judenthum neigten, verurtheilt und raft worden seien. — Der Ermordung dieses Flavius Clemens gedenkt Sueton Domit. c. 15 und bemerkt, er sei ein Verwandter Domitian's wegen seiner Unthätigkeit verachtet gewesen. Vom heil. Hieronymus und im römischen Martyrologium wird gleichfalls dieser Flavia nitilla, einer Verwandten Domitian's, gedacht, welche wegen ihres lichen Bekenntnisses von Domitian auf die Insel Pontia verbannt, er aber unter Trajan getödtet worden sei. Die Insel Pandataria, in Flavia Domitilla nach dem Berichte Dio's verbannt wurde, liegt Strabo Geogr. B. 5 S. 233 im Cajetanischen Meerbusen. Nicht davon entfernt liegt auch die kleine Insel Pontia, heute Isola di zo genannt, wohin die christlichen Nachrichten den Verbannungsort Flavia Domitilla verlegen. Es unterliegt somit keinem Zweifel, daß a. a. O. von Christen aus der Verwandtschaft Domitian's redet, sie übrigens als solche kenntlich zu machen. Nicht so bestimmt ist seiner Aeußerung lib. 18 c. 1: „unter Nerva durfte Keiner wegen cher Lebensweise vor Gericht gezogen werden," zu entnehmen, daß er hier von den Christen redet. Dagegen ist eine andere Stelle um so würdiger, indem sie sehr deutlich erkennen läßt, wie absichtlich Cassius das Christenthum und die Christen mit Stillschweigen übergeht. lich Hist. Rom. lib. 71 c. 8 ist die Rede von dem Kriege Marc=l's gegen die Markomannen. Das kaiserliche Heer gerieth durch ermangel in die größte Gefahr. Nicht ohne göttliche Schickung, sagt sei das Heer gerettet worden, und man erzähle, daß dies durch die wörung des egyptischen Magiers Arnuphis geschehen sei. Es mag wohl sein, daß die Rettung des römischen Heeres von Einzelnen den wörungskünsten eines sonst ganz unbekannten Magiers zugeschrieben e. Es existirte aber auch zu Dio's Zeit und erweislich noch vor eine andere Sage über dieses Ereigniß, welche die göttliche Hilfe

auf die unter dem Heere befindlichen Christen bezieht. Tertullian, noch vor Dio und auch sein Zeitgenosse, schreibt darüber Apolog. c. 5: At nos e contrario edimus protectorem, si litterae M. Aurelii gravissimi imperatoris requirantur, quibus illam Germanicam sitim Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Eusebius, welcher Hist. Eccl. lib. 5 c. 7 dasselbe Factum ausführlicher erzählt und die legio Melitina nennt, durch deren Gebet die Rettung geschehen, bemerkt, daß die heidnischen Schriftsteller die Ursache der Rettung anders darstellten als die Christen; daß aber Apollinaris berichte, wie diese Legion den Namen Fulminatrix aus dieser Veranlassung erhalten habe, und daß Tertullian, welcher in einer an den römischen Senat gerichteten Schutzschrift dieses Ereignisses gedenke und sich dabei auf ein Schreiben des Kaisers Marc Aurel berufe, ein giltiger Zeuge sei. Es ist darum sehr begreiflich, wenn Xiphilinus, der aus Dio den uns erhaltenen Auszug lieferte, diesen Schriftsteller einer absichtlichen Verschweigung der Wahrheit beschuldigt.

§ 5.

Aus den obigen Erörterungen hat sich so viel ergeben, daß die Historiker Josephus, Tacitus, Sueton und Dio, wie dies auch nicht anders sein konnte, zwar Kenntniß von der Existenz des Christenthums und der Christen hatten; daß diese Kenntniß aber eine sehr einseitige, größtentheils unrichtige war, und daß sie aus verschiedenen Gründen, namentlich aber aus Abneigung und Vorurtheil von den Christen nicht gerne redeten, auch Thatsachen deshalb irrig zu deuten suchten. Dieses Verhältniß währte einige Jahrhunderte fort, bis die Christen unterdessen so zahlreich geworden waren, daß ihnen das Heidenthum fast ohne Kampf erlag. Die heidnischen Geschichtschreiber wollten so lange von einer ihren Göttern durch das Christenthum drohenden Gefahr nichts wissen, bis die Götter und ihre Tempel sammt dem Cultus nicht mehr vorhanden waren.

Die Geschichte des Christenthums kann demnach, wenn es sich um ausdrückliche Nachrichten über das Urchristenthum handelt, nur sehr dürftige und auch so nur sehr unverläßliche Nachrichten aus der heidnischen und selbst auch aus jüdischen Geschichtsquellen schöpfen. Bedeutend werthvoller ist dagegen dasjenige, was diese Schriften als Hilfsmittel zur Erläuterung und Aufhellung christlicher Verhältnisse und Zustände bieten.

Die ältesten christlichen Schriften, als Quellen für christliche Lehre, Leben und Geschichte betrachtet, bedürfen der jüdischen und heidnischen Literatur, besonders der geschichtlichen der ersten christlichen Jahrhunderte. Schon die heil. Evangelien erhalten in Betreff geographischer und archäologischer Verhältnisse, welche darin vorausgesetzt sind, durch jene Literatur nicht unwichtige Aufschlüsse. Die Argumente zum Erweise der Aechtheit der Evangelien beruhen in vielen wesentlichen Beziehungen auf Nachrichten, welche jüdische und heidnische Schriftsteller jener Zeit bieten. Das chronologische Verständniß der heil. Schriften, ihre Einreihung in die ihnen zugehörende Zeit, ist vielfach durch eben solche Nachrichten aus der profanen Literatur bedingt. Ganz besonders ist dies beispielsweise der Fall mit der Apostelgeschichte, dieser für die Geschichte des Urchristenthums so wichtigen und reichen Quelle. Die dort handelnd auftretenden Personen, Herodes Agrippa, sowie die Landpfleger Felix und Festus, an welche sich die chronologischen Erörterungen zur Bestimmung der in der Apostelgeschichte erwähnten Thatsachen und Verhältnisse anlehnen muß, erhalten selbst ihre genauere Feststellung durch die Profangeschichte; freilich nicht gleichmäßig und nicht immer mit der wünschenswerthen Vollständigkeit und Sicherheit, indem bei den Historikern und anderen Profanschriftstellern jener Zeit gar zu oft die gleiche Eigenthümlichkeit sich zeigt, die auch in den geschichtlichen Nachrichten der neutestamentlichen Bücher wahrzunehmen ist, daß die Mittheilungen aus der lebendigen Gegenwart ohne Rücksicht auf geschichtliche Pragmatik und ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse späterer Zeit erfolgen, und daß sie gerade deshalb bisweilen auch nicht unerhebliche Differenzen aufweisen, sobald man mehrere über dieselben Ereignisse vergleicht, wie dies z. B. in Betreff des Landpflegers Felix zwischen Josephus und Tacitus der Fall ist.

Die didactischen Schriften des N. T. und unter ihnen besonders die pauliniſchen Briefe erhalten gleichfalls durch Nachrichten aus Profanschriftstellern manche Aufhellung, jedoch nicht immer im erwünschten Maße. Das letzte Kapitel des nach der gewöhnlichen Annahme im Jahre 58 n. Chr. verfaßten Römerbriefes beweist durch die namentliche Aufführung einer bedeutenden Zahl in Rom lebender Christen, daß der Apostel Paulus, welcher sich, als er den Brief schrieb, in Corinth befand, mit guten Nachrichten über die Christen und christliche Zustände in Rom wohl versehen war. Wenn sich nun einige dieser Personen auch bei dem

Annalisten Tacitus und bei anderen Historikern nachweisen ließen, so würde dies jedenfalls von Interesse, selbst für den Nachweis der Aechtheit und für die Auslegung nicht ohne Bedeutung sein. Allein will man sich nicht in leeren Vermuthungen ergehen, so wird man auf einen solchen Nachweis verzichten müssen. Nur zwei Namen unter den Vielen geben einen geringen Anhalt zur Vergleichung. Paulus grüßt nämlich a. a. O. K. 16, 10 u. 11 diejenigen von den Leuten des Aristobulus und des Narcissus, welche im Herrn sind. Nicht Aristobulus und Narcissus selbst sind Christen, sondern unter ihren Leuten, d. h. unter ihrer Dienerschaft befanden sich auch Christen, ebenso wie sich Christen unter der kaiserlichen Leibwache und im Palaste des Kaisers Nero befanden. Narcissus und Aristobul waren vornehme Römer, welche eine zahlreiche Dienerschaft besaßen. Den Namen Narcissus führte ein Freigelassener des Kaisers Claudius. Er genoß unter diesem Kaiser bedeutendes Ansehen und Einfluß, aber schon im Jahre 55 n. Chr. wurde er durch Nero getödtet. Ein anderer Narcissus, nicht von gleicher Macht, aber doch von Einfluß und Ansehen, wurde bald nach Nero's Tod unter Galba hingerichtet (Dio Hist. Rom. lib. 64 c. 3). Da es nicht wahrscheinlich ist, daß Paulus im Jahre 58 n. Chr. a. a. O. von den Leuten des bereits vor drei Jahren getödteten Narcissus redet, so ist wohl an den anderen, um 68 n. Chr. getödteten Narcissus zu denken. Eine Sicherheit in der Annahme ist aber nicht zu erzielen. Noch weniger ist dies bei Aristobulus der Fall. Unter Nero wurde ein Aristobulus, Sohn des Herodes von Chalcis, über Klein-Armenien als Herrscher gesetzt (vgl. Jos. Bell. lib. 2 c. 13 n. 2. Antiq. lib. 20 c. 5 n. 2, c. 8 n. 4). So wie Herodes, Herodes Agrippa und andere von Rom abhängige Regenten, mochte er Bevollmächtigte zur Besorgung seiner Geschäfte in Rom haben, und vielleicht sind diese Leute des Aristobulus diejenigen, welche Paulus grüßen läßt. Ueber dieses vielleicht hinaus können wir aber nicht kommen. Am mißlichsten aber würde es sein, wenn man versuchen wollte, einzelne Angaben aus dem prophetischen Buche der Apokalypse, wie manche Interpreten gewohnt sind, durch specielle Berichte aus den Profanscribenten, z. B. über die römischen Kaiser ꝛc., erklären, d. h. historisch deuten zu wollen. Diesen Bemühungen entzieht sich der Boden so sehr, daß ihnen selbst der geringere Grad von Wahrscheinlichkeit abgeht. Sit modus in rebus.

VI.

Unterſuchungen über den göttlichen Logos.

Vorbemerkungen.

§. 1.

Die Offenbarungslehre über den göttlichen Logos in dem Prologe des johanneiſchen Evangeliums war theils um ihrer Natur willen, theils wegen der Art und Weiſe ihrer Mittheilung ſehr geeignet, die Schriftforſcher verſchiedener Zeiten zu beſchäftigen. In engſter Verbindung mit den Unterſuchungen über die Logoslehre und gleichſam mit gegeben war die Frage nach dem Zwecke, welchen Johannes bei der Abfaſſung ſeines Evangeliums hatte. War derſelbe ein polemiſcher, war das Evangelium vorzugsweiſe zur Bekämpfung gewiſſer Irrlehren geſchrieben, namentlich ſolcher, welche über den göttlichen Logos, über ſeine Gottheit und über ſeine Menſchwerdung, Irriges und Gefährliches enthielten: ſo erklärte es ſich leicht, warum Johannes ohne die zum Verſtändniſſe nöthigen Vorderſätze ſeine erhabene Lehre über den Logos beginnt. Dieſem Umſtande iſt es wohl hauptſächlich zuzuſchreiben, daß ſich die Annahme eines polemiſchen Charakters des vierten Evangeliums am früheſten Geltung erwarb [1]) und daß dieſelbe noch jetzt als die richtige feſtgehalten wird.

Löſen ſich ſo mit Leichtigkeit die Schwierigkeiten, welche die Art und Weiſe bietet, worin Johannes die Lehre vom göttlichen Logos vortrug; ſo entſtehen neue Fragen, wenn man auf den Inhalt dieſer Lehre ſelbſt ſieht. Auffallen muß beſonders die Aehnlichkeit, welche zwiſchen dem johanneiſchen Logos und dem νοῦς des Plato; noch mehr aber zwiſchen ihm und dem göttlichen Logos des alexandriniſchen Juden Philo Statt findet

[1]) Iren. adv. Haer. III. c. 11 n. 1. Hieron. Comment. in Matth. prooem.

Sehr nahe gelegt durch dieſe Bemerkung war es, nach den Quellen zu forſchen, aus welchen Plato, Philo, und aus welcher Johannes ſeine Lehre geſchöpft habe. Den älteren chriſtlichen Lehrern der Kirche, welche annahmen, daß Plato aus den moſaiſchen Schriften geſchöpft habe, konnte die Beantwortung dieſer Frage nicht ſchwer fallen. Die Lehre des heiligen Johannes galt ihnen als göttliche Offenbarung, und mit der obigen Annahme war auch die Quelle für die Lehre der Philoſophen ermittelt.

Anders verhält es ſich mit dieſem Gegenſtande in der Gegenwart, wo Einerſeits ſich das Unhaltbare, oder mindeſtens das Unerweisliche jener Annahme über die Quelle der heidniſch- und theilweiſe auch der jüdiſch-philoſophiſchen Lehre über den νοῦς und λόγος ergeben hat, und wo man Anderſeits auch von der Anſicht abgekommen iſt, welche eine hiſtoriſche Quelle unterſtellt, woraus Johannes ſeine Logoslehre in den Grundzügen entnommen und entwickelt habe.

Als Beitrag zur Vermittelung eines richtigen Urtheils in dieſer Sache wurde von uns die philoniſche Logoslehre entwickelt und ihre Unterſchiede von dem göttlichen Logos bei Johannes hervorgehoben [1]).

Die Unterſuchungen konnten damit begreiflicher Weiſe noch nicht geſchloſſen ſein. Das philoniſche Theologoumenon über den Logos iſt ſo ausgebildet, daß daſſelbe nicht ohne Vorgänger in dieſer Lehre geweſen ſein kann. Es hat mit dem platoniſchen Nous ſoviel Aehnliches, daß es in engſter Verbindung damit aufgefaßt werden muß. Es enthält aber zugleich auch ſoviel Eigenthümliches und davon Verſchiedenes, daß bei dem bekannten Eclectizismus Philo's auf andere Quellen zu ſchließen iſt.

Selbſt auch die platoniſche Lehre vom göttlichen Nous hat ihre Anfänge in früher vorhandenen Philoſophemen, ſo daß die bei Philo auf ihren Culminationspunkt gebrachte Logoslehre ſich durch einen langen Zeitraum der Geſchichte hindurch zieht und in verſchiedenen Abzweigungen und Formen offenbart.

Daß ein vollſtändiges, richtiges Urtheil über das Verhältniß des geoffenbarten Logos bei Johannes zu der in der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie gegebenen Logoslehre von einer genauen Erkenntniß jener Logoslehre in ihren erſten Anfängen, in ihren verſchiedenen Erſchei-

---

1) S. Bonner Zeitſchrift f. Phil. u. kath. Theol. H. 28. Bonn 1838.

ungen und weiteren Fortbildungen in bedeutendem Grade abhängig sei, ist leicht zu begreifen. Dieses Urtheil zu bewirken sollen die gegenwärtigen Untersuchungen dienen. Es soll darin zunächst die Entstehung und Fortbildung der Logoslehre im Bereiche der philosophischen Bestrebungen aufgezeigt und auf ihre verschiedenen Quellen zurückgegangen werden. Eine Vergleichung mit der Logoslehre des heil. Apostels Johannes wird dann den Abschluß bilden.

§. 2.

Jede Erkenntniß und geistige Bildung entwickelt sich unter den Menschen nach und nach, ausgehend von kleinen Anfängen und so sich stufenweise erhebend. Diese Erscheinung zeigt sich in allen menschlichen, geistigen Bestrebungen und drückt so denselben den Typus des Menschlichen auf zum Unterschiede von Mittheilungen der Gottheit an das Menschengeschlecht, welche gleich als fertige und vollendete dastehen, und wodurch der Haltpunkt gegeben ist, das Göttliche aus der Menge des Irdischen heraus zu erkennen. Zur Annahme einer dem ersten Menschengeschlechte gewordenen göttlichen Offenbarung werden wir in Uebereinstimmung mit der Lehre der heiligen Urkunden durch eben diese Bemerkung geführt. Während man nämlich nach dem obigen empirischen Grundsatze ein allmäliges Erreichen wahrer Erkenntnisse über Gott und göttliche Dinge erwarten und in der Geschichte auffinden sollte, finden wir, daß das Urgeschlecht der Menschen eine richtigere, reinere und solidere Gotteserkenntniß besaß als die Späterlebenden. Die Religionen der verschiedenen Völker des Alterthums im zweiten Stadium zeigen uns überall Trümmer einer früher dagewesenen besseren Gotteserkenntniß, sie zeigen uns den Abfall von der Wahrheit und das merkwürdige Resultat, daß die späteren Bestrebungen nicht im Stande waren jenen früheren Zustand wieder zu erreichen, daß sie vielmehr die alte Wahrheit immer mehr verhüllten und verwischten.

Diejenigen, welche einen früheren, vollkommneren Zustand der ersten Menschen im Gegensatze zu den Offenbarungsurkunden leugnen, sind nicht im Stande jene Erscheinung zu erklären. Sie vermögen keinen Aufschluß zu geben über das einzelne Wahre in den Volksreligionen der alten Welt, welches außer einem inneren Zusammenhange mit den übrigen religiösen

Ideen derſelben ſteht, gleichſam wie ein Schluß ohne Prämiſſen. Noch weniger vermögen dieſe zu erklären, wie es gekommen, daß im Fortgange der Zeit die religiöſen Ideen ſich mehr und mehr von der im höheren Alterthum geglaubten Wahrheit entfernten, daß endlich durch die Philoſophen des Alterthums ein neuer allmälig wachſender Bau aufgeführt wurde, der überall das Zeichen des Menſchlichen an ſich trägt und auf ſeinen Höhepunkten dennoch die früher dageweſene einfache Wahrheit nicht zu erreichen vermochte.

Wer dagegen in Uebereinſtimmung mit der heil. Schrift eine den erſten Menſchen mitgetheilte göttliche Offenbarung und einen Abfall der Stammeltern annimmt, dem erklärt ſich das obige Phänomen leicht. Er begreift ohne Mühe, wie ſich bei den erſten Nachkommen der Ureltern eine reinere Gotteserkenntniß vorfinden konnte; wie ſie allmälig immer mehr abhanden kam, ſich nur bei Einem Geſchlechte durch beſonderes, fortgeſetztes göttliches Wirken erhielt, während Alles um ſie herum in die unwürdigſte Abgötterei verſank, worin ſich nur noch einzelne Spuren und Anklänge an frühere, beſſere Gotteserkenntniß erhielten.

Waren die Menſchen im Anfange über Gott und göttliche Dinge übernatürlich belehrt, ſo muß zugleich auch angenommen werden, daß ihnen uranfänglich eine Kraft angeſchaffen war, wodurch es ihnen möglich ward, das Göttliche zu erkennen, und gemäß derſelben mitgetheilte Kenntniſſe als ſolche aufzunehmen. Es mußte ihnen auch das Vermögen eingeboren ſein, ſich durch die Betrachtung des Sinnlichen zum Ueberſinnlichen zu erheben und ſo die Exiſtenz eines Gottes zu erkennen, indem dieſe jeder göttlichen Offenbarung als nothwendige Vorausſetzung dient.

Dieſes dem Menſchen angeſchaffene Vermögen das Ueberſinnliche aus dem Sinnlichen zu erkennen, verbunden mit dem inwohnenden Verlangen, den Urheber der Dinge zu finden, war nach dem Sündenfalle, als die menſchliche Erkenntniß getrübter vorhanden war, der Ausgangspunkt und die Quelle der verſchiedenſten religiöſen Ideen und Meinungen unter den Völkern, zu welchen ſich bei einzelnen noch Bruchſtücke der Ur-Religion mehr oder weniger geſellen mochten. Kein Volk ward bis jetzt gefunden, welches ohne allen Glauben an überirdiſche Dinge und an einen Schöpfer geweſen wäre, keine Zeit war, wo die Menſchen nicht mit dem Göttlichen in ihrer Weiſe ſich beſchäftigt hätten. Die Religionen

sind so alt wie die Welt, das Philosophiren über göttliche Dinge ist so weit verbreitet wie die bewohnte Erde: denn das inwohnende Verlangen trieb die Edelsten und Besten der Nationen unablässig zur Beschäftigung mit dem Höheren. Sie stellten sich ohne Unterlaß darüber ihre Probleme, deren Lösung stets nahe lag, ohne doch je von ihnen erreicht zu werden. Einzelne, die das Alterthum mit Recht Freunde der Weisheit, Philosophen, nannte, kamen der Wahrheit näher, während jedoch die Masse stets offener den Abfall vom Göttlichen in ihrem Glauben manifestirte.

Ob es das „Verwundern," wie Plato und Aristoteles glaubten [1]), gewesen, was die Philosophen zuerst angetrieben, sich zur Gotteserkenntniß zu erheben, wollen wir nicht näher erwägen; sie gingen auf dem ihnen von Natur gewiesenen Wege, indem sie bei Betrachtung der sinnlichen Dinge ihre Vernunft gebrauchten und so zu einem gewissen Grade von Gotteserkenntniß gelangten. Von den kleinsten Anfängen stieg man aufwärts und gelangte zu den subtileren Fragen über das Göttliche.

Die ersten Fragen drehten sich um der Welt Ursprung. Man erkannte bald ihre wunderbare Ordnung und Zweckmäßigkeit, die Bewegung des Universums, das Ineinandergreifen seiner verschiedenen Theile und erhob die Frage, wie und wann dies alles geworden? Thales, der älteste der bekannten griechischen Philosophen, war gewiß nicht der erste, welcher sich dieses Räthsel zu lösen suchte. Wie wenig Aufschluß man aber noch bis auf Thales darüber erhalten hatte, dies beweist sein Satz, daß die Welt aus dem Wasser entstanden sei. Bald jedoch folgten bessere Ansichten nach und subtilere Untersuchungen begannen. Mit Gott als dem Weltbildner beschäftigte man sich bald vorzugsweise. Man fragte, ob Gott aus einem vorhandenen Stoffe die Welt gebildet habe. Man fragte nach der Qualität dieses Stoffes und nach der des Schöpfers. Allmälig gelangte man zu einzelnen Ideen, welche die Späteren wegen ihrer Aehnlichkeit mit gewissen geoffenbarten Lehren überraschten, weil der Irrthum der Wahrheit bisweilen so ähnlich sieht, daß er nur durch den Beobachter der tieferen und feineren Unterschiede herausgefunden wird. So gelangte

---

[1]) Plato Theaetet. p. 155 D. *μάλα γὰρ φιλόσοφον τοῦτο τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.* Aristot. Metaph. I, 2: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.*

endlich auch die Ansicht zur Geltung, daß Gott nicht selbst die Welt gebildet habe; sondern ein mit Gott in Verbindung stehendes Wesen, der Demiurgos, welcher als göttlicher νοῦς und λόγος erscheint.

Das Philosophem von einem solchen Demiurgos ist in seinen Anfängen uralt und erscheint in der Philosophie der Griechen wie in der Religionslehre der Inder und Perser, wenn auch stets in eigenthümlicher Ausprägung. Da wo sie auftritt, nimmt unsere gegenwärtige Untersuchung ihren Anfang.

I. Anfänge der Logosidee bei den Griechen.

§. 3.

Wir beginnen mit den Griechen, dem wichtigsten Volke des Alterthums, über dessen Philosophie wir die reichsten Nachrichten haben, wenn auch die Lehre von dem schaffenden Worte im Parsismus früher vorhanden gewesen sein mag.

Die Frage nach einem Weltschöpfer, welcher den Willen Gottes, die Welt zu schaffen realisirte, setzt die Beantwortung anderer voraus und fällt darum begreiflicher Weise nicht in die erste Epoche des Philosophirens. Bei den Griechen zeigt sich der Anfang dieses Philosophems da, wo man anfing die Gottheit von der Materie und der sichtbaren Welt als intelligentes Wesen auszuscheiden, jener das Geschäft der Weltschöpfung zu vindiziren und mit dem Namen νοῦς und λόγος zu benennen.

Es macht sich hierin eine doppelte Weise bemerkbar, entweder man confundirte den weltschaffenden νοῦς oder λόγος mit der obersten Gottheit selbst, oder schied ihn als ein Mittelwesen von derselben aus. Jenes war die frühere, dieses die spätere Form.

Die ersten Spuren dieser Lehre in der älteren Form finden sich bei Thales von Milet, dem ältesten und ehrwürdigsten der griechischen Philosophen. Er war es nach dem Zeugnisse der Alten, welcher den Gott der Welt als νοῦς, als intelligentes Wesen faßte, das aus dem Wasser, der ewigen Urmaterie, Alles gebildet habe[1]).

---

[1]) Cic. de nat. Deor. I. 10: Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Vgl. Acad. II, 37. Plut. Plac. philos. I, 7. Stob. Ecl.

Jedoch enthält dieſe Lehre des Thales eben auch nur die erſten Spuren ner Lehre, indem es noch immer gegründetem Zweifel unterliegt, ob Thales Gott von der Materie getrennt habe, oder nicht. Ariſtoteles enigſtens rechnet Thales zu jenen Philoſophen, welche eine weltſchaffende on der Materie getrennte Kraft nicht annahmen (Metaph. 1, 4), wäh- end bei Cicero der Epikuräer Vellejus von Ariſtoteles abweichend ſagt: Gott, oder der göttliche νοῦς, habe aus dem Waſſer Alles gebildet. ebenſo behauptet über ihn Minucius Felix, Thales habe gelehrt, Alles i aus dem Waſſer geworden; Gott aber ſei der νοῦς, der aus dem Waſſer alles gebildet habe. Seine Anſicht beſtimmt er noch ſchärfer durch ie Worte: Ita materiam omnium rerum posuit in humore, princi- ium causamque nascendi posuit in Deo. Noch beſtimmter ſpricht ieſe Meinung Lactantius aus [1]).

Aus den letzteren Zeugniſſen, welche jedoch auf dem einzigen Vellejus u beruhen ſcheinen, ließe ſich ſchließen, Thales habe den göttlichen νοῦς ls weltſchaffende Urſache von der Welt als Wirkung und ſelbſt auch von er Weltmaterie geſchieden, da aus ihr die Welt durch Gott und nicht die öttliche Kraft zur Welt gebildet wurde. Aber, was ſchon Tiedemann n ſeiner Schrift: Griechenlands erſte Philoſophen S. 138 bemerkt hat, ie Meinung des Vellejus über Thales darf man mit gutem Rechte für erdächtig halten, da derſelbe Vellejus im Widerſpruch mit ſeiner Auſſage ald darauf ſagt: Anaxagoras ſei der erſte geweſen, welcher die Einrich- ung und Ordnung aller Dinge dem unendlichen νοῦς zugelegt habe [2]). Daſſelbe behaupten Clemens von Alexandrien und Euſebius [3]).

---

phys. I, 3. 28: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν* Athenag. legat. c. 21: . . . *θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει.* Minuc. Felix. Octav. c. 19. Lactant. Divin. instit. I, 5.

1) Divin. instit. a. a. O.: Thales Milesius, qui unus e numero septem sapientum fuit, qui primus omnium quaesisse de causis naturalibus traditur, aquam esse dixit, a qua nata sunt omnia. Deum autem esse mentem, qui ex aqua cuncta formaverit. Ita materiam omnium rerum posuit in humore, principium causamque nascendi posuit in Deo.

2) Vgl. Brandis: Handbuch der Geſch. der Griech. Röm. Philoſ. I, 118. Kriſche: die theol. Lehren ꝛc. I, 39.

3) Strom. II. p. 435. *Ἀναξαγόρας πρῶτος ἐπέστησε τὸν νοῦν τοῖς πράγμασι.* Euseb. Praep. Evang. p. 504 ed. Col.

Es muß daher wenigstens im Ungewissen bleiben, welches Verhältniß des νοῦς zur Materie Thales sich gedacht, ob er beide von einander getrennt, oder mit einander verbunden habe. Auf das Ansehen des Aristoteles hin würden wir uns zu dem Letztern entscheiden, wenn nicht von demselben Thales einzelne philosophische Meinungen beigebracht würden, welche jene wiederum nicht zuzulassen scheinen. So soll er gelehrt haben, Gott sei die unveränderliche Ur-Ursache der Welt; aber das elementarisch Feuchte, oder die Materie sei Anfangs unbewegt, jedoch beweglich und veränderlich gewesen, so daß es jede Gestalt habe annehmen können. Das Erstere folgt aus seiner Bezeichnung des νοῦς als δύναμις κινητική, nach Stobäus; das andere giebt Plutarch (Placit. 1, 9) als Lehre der Anhänger des Thales und Pythagoras so wie der Stoiker an. Eben so unvereinbar mit der obigen Annahme sind seine weiteren Lehren: Gott habe die Welt aus der Materie geschaffen; er selbst aber sei ohne allen Anfang und Ende, das älteste und ungeschaffene aller Wesen; die Welt dagegen sei das Schönste, weil sie ein Geschöpf Gottes sei (Diog. Laert. I. p. 9 (edit. Lond. 1664.) Clem. Alex. Strom. V. p. 704 [595]).

Wenn endlich Thales nach Aristoteles[1]) lehrte, Alles sei angefüllt mit Göttern, so trennte er die Götter von dem All der Materie nach, indem das räumliche Nebeneinander die Identität ausschließt, wenn er auch noch so sehr eine gewisse Verbindung des Göttlichen und der Materie annimmt und dadurch der Vater des Pantheismus wird.

Aus dieser Darstellung der thaletischen Lehre erhellt für uns so viel, daß Thales den Weltschöpfer νοῦς nannte, und mit ihm das Philosophem über die göttliche Vernunft als intelligentes, weltschaffendes Wesen beginnt. Doch trennte Thales — so viel ist nämlich sicher — diesen νοῦς weder von Gott, noch auch von der Materie so, daß sie dem Göttlichen entgegengesetzt wurde.

§. 4.

Was Thales über den göttlichen νοῦς gelehrt, scheint durch Pythagoras, den andern Koryphäen unter den Philosophen Griechenlands, nicht wesentlich verändert worden zu sein. Pythagoras nämlich und seine

---

1) De Anima I, 5. S. 411. vgl. Stob. a. a. O. I, 3. 28: τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες. Diog. Laert. I, 7.

Schüler förderten das Philosophem über den intelligenten, weltschaffenden Gott nicht weiter, obgleich sie über denselben Gegenstand philosophirten. Aus den wenigen auf uns gekommenen Sentenzen des Pythagoras wissen wir nur, daß er lehrte, die Einheit, oder Monade, sei das höchste Prinzip der Dinge, sei Gottheit und Lebensquelle. Dieser Gott sei nur Einer, aber innerhalb der Ordnung der Dinge[1]); er sei von Natur gut und heiße νοῦς[2]). Derselbe sei die wirkende und einzige Ursache; die Materie dagegen sei das passive, die sichtbare Welt[3]).

Wird man hierdurch zu meinen versucht, Pythagoras habe das göttliche Prinzip von der Materie und der Welt getrennt, so wird man bald eines Andern belehrt durch die weitere ihm zugeschriebene Lehre, wornach er Gott für die Weltseele hält, die durch das Weltall verbreitet sei, die Menschenseelen dagegen für Theile dieser Weltseele erklärt[4]). So weit wir aus den Bruchstücken seine Lehre zu beurtheilen vermögen, blieb sich Pythagoras in derselben nicht einmal immer gleich. Dahin gehört, wenn er weiter sagt: die Welt sei dem Untergange unterworfen[5]); falls er hier nicht zwischen der Materie und der sichtbaren Welt unterscheidet, die er doch für identisch erklärte. Gott nannte er in Bezug auf die Weltschöpfung den Demiurgen[6]), der aber so wenig eine freie That vollbrachte, daß sein Anhänger Philolaus im Gegentheil lehrt, alles geschehe durch die Nothwendigkeit und Harmonie[7]).

§. 5.

Auch der Philosoph von Ephesus, Heraklit, philosophirte über den weltschöpferischen Gott. Und zwar war er, nach dem Zeugnisse des Stobäus, der erste der griechischen Philosophen, welcher lehrte, der Logos in Gott,

---

1) Clem. Alex. Cohort. p. 62 (47).

2) Diog. Laert. VIII. p. 220. Plutarch. Plac. p. 25 (ed. Florent. 1750).

3) *σπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ ἄἴδιον, ὅπερ ἐστὶν ὁ νοῦς, ὁ θεὸς δὲ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὕλικον, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος.* Stob. Ecl. Phys. p. 300. vgl. Plut. I, 9.

4) Cic. de Nat. D. I. 11. §. 27 et 28. de Senect. c. 21. 78. Minuc. Fel. c. 19. Lact. Div. Inst. lib. I. c. 5.

5) Plut. a. a. O. 3. 4. Tim. Locr. apud. Plat. I. §. 8.

6) Stob. a. a. O. S. 353.

7) Diog. Laert. VIII. p. 85.

als die schlechthinige Vorherbestimmtheit, sei der Weltschöpfer, Demiurg, gewesen [1]). Im Zusammenhange lautet seine Lehre folgendermaßen: Die Materie, oder das Universum hat weder einer der Götter noch der Menschen gemacht; sondern sie war und bleibt ewig, ein ewig lebendes Feuer, entzündet nach einem gewissen Gesetze, durch das sie auch nur untergehen kann [2]). Deshalb ist die Welt nicht mit der Zeit und durch den Gedanken entstanden. Alle Dinge sind daher eine Einheit, der Grund des Werdens aber ist das Feuer [3]).

Darnach hielt Heraklit das Feuer für das Elementarwesen und für unzerstörbar, für Gott und den Samen der Dinge [4]).

Ueber die Weltbildung lehrte er ferner: Gott habe dieselbe durch den Gedanken gemacht und sie sei durch eine Veränderung des Elementarfeuers entstanden; könne daher auch wieder vergehen, ohne jedoch die Existenz des Elementarwesens zu gefährden, was immer bestehe, weshalb man auch sagen könnte πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι [5]).

Der κοινὸς λόγος ist das Gesetz, nach welchem die Veränderung des Elementarfeuers vor sich geht; es ist in Gott, der Elementar-Vernunft, und so ist er zugleich Weltbildner.

Heraklit hat demnach die Lehre vom Logos insoweit gefördert, daß er die Vernunft als eine wesentliche Qualität in Gott von Gott im Wege der Emanation zu trennen beginnt. Jedoch trennte er Gott von der Ur-Materie nicht; erklärte vielmehr Gott und Materie für eins und dasselbe, und die Welt für nichts anderes als eine Emanation und Veränderung des göttlichen Wesens.

§. 6.

Von Heraklit bis auf Anaxagoras stand, soviel bekannt ist, kein Philosoph auf, der über den Weltschöpfer etwas, das unsere Sache weiter führte, gelehrt hätte. Um so mehr aber ist Anaxagoras von Bedeutung,

---

1) a. a. O. I. p. 58 u. 60: *Ἡρακλείτος τὸ περιόδικον πῦρ ἀΐδιον θεὸν ἀπεφήνατο, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομιάς, δημιοῦργον τῶν ὄντων.* vgl. das. S. 178.

2) Clem. Alex. Strom. V, 711. Stob. Ecl. Phys. (599) I. p. 304.

3) Stob. a. a. O. Plut. Plac. I, 2. 23.

4) Plut. a. a. O. I, 28. de Heracl. apud Delphos S. 388.

5) Vgl. Herakleitos v. Schleiermacher, im Museum der Alterthums-Wissensch. I, 3.

er, der ſchon bei ſeinen Zeitgenoſſen den ehrenden Beinamen Νοῦς erhielt[1]). Als Grund dieſer Benennung führt Plutarch (in Pericle T. IV, p. 278) an; entweder weil man ſeinen beſondern und ausgezeichneten Scharfſinn in Erforſchung der Natur bewundert habe, oder weil er dem Univerſum nicht den Zufall oder das Fatum als Sonderungs-Prinzip vorgeſetzt habe, ſondern den νοῦς. Wahrſcheinlich war es die letztere Beziehung, welche ihm obigen Beinamen erwarb, wodurch auch die Meinung entſtehen konnte, Anaxagoras habe die Lehre vom göttlichen νοῦς erfunden, wohin Cicero zu rechnen iſt, wenn er (Nat. D. I, 11) ſchreibt: Primus omnium (Anaxagoras) rerum descriptionem et motum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit. Ferner Clemens von Alexandrien, welcher über ihn ſagt (Strom. I, 435) Ἀναξαγόρας πρῶτος ἐπέστησε τὸν νοῦν τοῖς πράγμασιν, und ähnlich Euſebius[2]).

Aus dem Obigen erhellt jedoch, daß dieſe Meinung über Anaxagoras nicht völlig richtig iſt, die übrigens auch ſchon im früheren Alterthume nicht getheilt wurde. Ariſtoteles wenigſtens ſagt, daß Hermotimus aus Clazomene hierin ſchon des Anaxagoras Vorgänger geweſen ſei, indem er Gott von der Natur getrennt, die Natur für die ungeordnete, chaotiſche, aus unendlich kleinen Theilchen beſtehende Materie, Gott aber als den ſie ordnenden νοῦς erklärt habe. Jedoch bleibt dem Anaxagoras der Ruhm, daß er zuerſt in einer mehr einfachen und zuſagenden Weiſe den νοῦς mit der Natur in Verbindung bringt, daß er denſelben von der Materie nicht nur ſcharf ſcheidet, ſondern ſogar damit in Gegenſatz bringt, ſo daß er die Materie als eine ewige in chaotiſchem Zuſtande befindliche Elementar-Maſſe, den νοῦς dagegen als das gleich ewige Prinzip, durch welches die Welt in der Zeit geſchaffen worden, aufführt[3]).

Wegen der Bedeutſamkeit dieſes Philoſophen wäre es ſehr zu wünſchen, daß wir mehr als Fragmente von ſeiner Lehre beſäßen. Doch ſind dieſe ſo wie ſeine übrigen Lehren größtentheils von guten Gewährsmännern

---

1) Diog. L. II, 6. Plut. in Pericle T. IV. p. 278.

2) Praep. Evangel. p. 504 (ed. Col.).

3) Metaph. I, 3. Eine gewöhnliche Meinung iſt, daß Hermotimus des Anaxagoras Lehrer geweſen ſei. Vgl. dagegen die Bemerkung von Brandis Handbuch der Geſch. der Griechiſch-Römiſchen Philoſophie I. S. 235.

mitgetheilt und auch so zahlreich, daß sich seine Lehre über den νοῦς ziemlich vollständig erkennen und darstellen läßt [1]).

Die wichtigsten Zeugen für die Lehre des Anaxagoras sind Plato und Aristoteles, obgleich sie sparsamer in der Lobeserhebung dieses Philosophen sind als spätere Schriftsteller. Aristoteles entzieht ihm die Ehre der Erfinder des νοῦς zu sein [2]); Plato's Sokrates tadelt sogar seinen philosophischen Scharfsinn, indem er sagt: Durch die Lehre der Eleaten bewogen, sich dem Studium der Philosophie mehr zu widmen, habe er die Meinungen Anderer zu erforschen gesucht und sich vorzüglich zur Doctrin des Anaxagoras gewendet. Bald habe er aber die Hoffnung aufgeben müssen, die er gehegt, durch ihn die Ursache aller Dinge zu erkennen. Jener habe zwar gelehrt, daß alles durch den νοῦς geordnet sei und von ihm mit großer Weisheit regiert werde. Aber in Entwickelung und Begründung seiner Meinung sei er so wenig consequent gewesen, daß er der Luft, dem Wasser, der Erde und endlich den Dingen selbst, deren Ursachen er habe erforschen wollen, das Meiste zugeeignet und sich fast gar nicht um jenen νοῦς bekümmert habe, den er doch dem All der Dinge vorgesetzt [3]).

Da Plato die Schriften des Anaxagoras zu Gebote standen, so dürfen wir sein oder des Sokrates Urtheil über Anaxagoras für richtig halten, ohne daß ihm dadurch die gebührende Ehre entzogen würde. Immer bleibt er der, welcher zuerst den göttlichen Verstand dem von ihm verschiedenen Universum vorsetzte, wenn er auch in der Durchführung dieser Idee Manches vermissen ließ.

Wir lassen nunmehr die Lehre des Anaxagoras über Gott und die Welt folgen, um aus dem Zusammenhange seine Ansicht über das weltschaffende Prinzip zu ersehen.

---

1) Fr. Aug. Carus de Anaxagorae Cosmo-theologiae fontibus Lips. 1797. Anaxagoras Clazomenius, de vita atque philosophia eius disquisitio auct. Hemsen. Götting. 1821. — Gerh. Eilers: Commentatio de Anaxagorae sententia: *τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον*. Francof. 1822. — Anaxagorae Clazom. fragmenta coll. et illustr. ab Ed. Schaubach Lips. 1827. — Wilh. Schorn Anaxagorae Clazomenii et Diog. Apolloniatae fragmenta etc. Bonnae 1829.

2) a. a. O.

3) Vgl. Plat. Phaedo p. 97 (I. p. X. ed. Stallb.) de Leg. XII. p. 967. vgl. Clem. Al. Strom. II, 364.

Anaxagoras anerkannte bereits mit ſeinen Zeitgenoſſen Empedokles und Leucippus den Satz: „Aus Nichts wird Nichts [1])"; darum nahm er von der Materie an, daß ſie aus ähnlichen kleinen, unbewegten und deshalb unſichtbaren Theilchen (ὁμοιομερῆ) beſtehe [2]), welche in chaotiſcher Maſſe die Urbeſtandtheile der Dinge enthielten [3]).

So konnte die Materie das Cauſalprinzip, um die Ordnung und Einrichtung aller Dinge zu bewirken und demnach zu erhalten, nicht ſein. Denn die Materie hat keine Kraft ſich ſelbſt zu bewegen und zu ordnen; es bedurfte vielmehr eines Prinzips, gleich wie die Materie, jedoch von ihr verſchieden und außer ihr befindlich, welches auf die kleinen, ordnungsloſen, unbewegten Homoiomeren wirkte und unter ihnen Ordnung ſchuf [4]).

Dieſes bewegende Prinzip war der νοῦς, oder der göttliche Verſtand, welcher die ungetheilte, ungeordnete und unbewegte Materie in Bewegung zu ſetzen und ſo zu ordnen begann. So ward durch den νοῦς die Welt geſchaffen, weshalb er auch κοσμοποιός, Weltſchöpfer, und Urſache aller Dinge genannt wird [5]).

Dieſe göttliche Vernunft iſt von der Materie verſchieden κατ' οὐσίαν und κατ' ἐνέργειαν, in ihrem Weſen und in ihrem Wirken. Das erſtere, denn ſie verhält ſich zur Materie, wie das durch ſich ſeiende, unvermiſchte, reine Prinzip zur chaotiſchen, trägen Elementar-Maſſe. Auch iſt ſie in ihrer Wirkſamkeit verſchieden, wie der bewegte Gegenſtand von dem, durch welchen er bewegt wird [6]).

---

1) Simpl. in Phys. f. 34. b: *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

2) Simpl. a. a. O. f. 33 c. Cic. Acad. Q. IV, 37. Sext. Emp. adv. Math. X, 318. vgl. Brandis a. a. O. I, 245.

3) Plato Phaed. p. 72. Aristot. de Xenoph. Gorg. et Zen. c. 2. Phys. ausc. I, 4 (p. 187. 37). Simpl. a. a. O. u. fol. 8.

4) Aristot. Phys. ausc. III, 5 (p. 205, b.). Cic. Acad. Quaest. IV, 37. vgl. Eilers a. a. O. S. 18.

5) Plat. Phaed. p. 97: *Ἀναξαγόρου λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.*

6) Die Hauptſtelle ſteht bei Simpl. a. a. O. 35, a. *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι,*

Da der göttliche νοῦς demnach von der Materie ganz und gar verſchieden iſt, lehrt Anaxagoras weiter, und nichts mit den übrigen Dingen gemein hat, ſo muß er unkörperlich ſein und geiſtig [1]). Er bedarf keines Dinges, ſondern iſt durch ſich, unendlich, unvermiſcht, einfach, unbewegt, keiner fremden Einwirkung unterworfen und frei. Er iſt der Verſtand κατ' ἐξοχήν, durchſchaut mit Weisheit jedes Ding und äußert ſeinen Einfluß auf Alles, was Leben hat [2]). So und als das feinſte und reinſte aller Weſen verdient er denn auch mit Recht Weltſeele, Natur und Seele aller Dinge zu heißen [3]). Die Einſicht dieſes νοῦς durchdringt Alles und iſt allwiſſend. Er weiß das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige [4]). Ferner beſitzt er eine unendliche Macht und iſt reine, unendliche, immaterielle Thätigkeit [5]).

Die Welt iſt durch den νοῦς nach und nach geſchaffen worden und zwar durch die Kreisbewegung, durch Trennung und Verbindung der Elementar-Beſtandtheile, und ſo wurde der νοῦς der Demiurg, und κοσμοποιός [6]), die Urſache von Allem [7]).

Anaxagoras nennt dieſen νοῦς nirgends ausdrücklich Gott, beſtimmt ihn aber als Theil der Gottheit [8]), begabte ihn mit göttlichen Eigen-

---

ἀλλὰ μοῦνον αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντως χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν. ὥσπερ ἐν τοῖσι πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. Vgl. Aristot. Phys. Ausc. VIII, 5 (p. 256). Plato Cratyl. 413. C. Arist. Metaph. I, 7.

1) Aristot. de Anima p. 9: *τοῦτον τὸν νοῦν καθαρὸν ἔλεγε καὶ ἀμιγῆ καὶ ἀπαθῆ τοῦτεστιν ἀσώματον.*

2) Simpl. a. a. O.

3) Plato Cratyl. I, p. 53: *τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τῆν διοίκουσαν καὶ ἔχουσαν.* Simpl. in Phys. fol. 38 a.

4) Plato Cratyl. 413: *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν (νοῦν) ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον παντὰ φῆσιν ἀυτὸν κοσμεῖο τὰ πράγματα διὰ παντῶν ἰόντα.* vgl. Simpl. 33. b. Schorn a. a. O. S. 24.

5) Aristot. de Anima p. 9.

6) Aristot. Phys. Ausc. III, 4; VIII, 1. Plat. Plac. I, 3. Diog. Laert. II. 6. Euseb. Praep. E. p. 504. Cic. Acad. Q. IV, 37. Stob. Ecl. Phys. p. 56. Simpl. Phys. fol. 8. c. d. et f. 67.

7) Plat. Phaedo p. 150. c. 46: *ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.* Aristot. Phys. III. c. 4. Diog. Laert. II. 6. Simpl. Phys. p. 33 b.

8) Vgl. Suidas: *θεὸν* mentem Anaxagoras non appellavit licet tradat Plutarchus. — Carus a. a. O. S. 13.

ſchaften als ewig, unveränderlich, allmächtig, allwiſſend, immateriell ꝛc., und hält ihn für ein abſolutes Weſen[1]). Darum trägt auch Ariſtoteles kein Bedenken, dieſen νοῦς des Anaxagoras Gott zu nennen[2]), noch beſtimmter nennt ihn Stobäus den θεὸς κοσμοποιός[3]).

Das alſo muß dem Anaxagoras eingeräumt werden, daß er die Natur des weltſchaffenden Gottes ſchärfer aufgefaßt und durchdrungen habe als Einer der griechiſchen Philoſophen vor ihm. Dennoch konnte er dem Tadel des Ariſtoteles nicht entgehen, der ihm vorwirft, daß er ſich des νοῦς zuviel als bloßer Maſchine bedient habe. Er ſagt nämlich über ihn (Metaph I, 4): „Anaxagoras bedient ſich des νοῦς als Maſchine Behufs Bildung der Welt, und wenn er zweifelt an einer nothwendigen Urſache, ſo bringt er den νοῦς herbei; im Uebrigen aber unterſtellt er eher alles Andere, denn den νοῦς als die Urſache deſſen, was wird[4])."

Aber gerade darum iſt Anaxagoras hauptſächlich als Erſter und an der Spitze der Idee von dem νοῦς oder λόγος, wie ſie ſich nach und nach entwickelt hat, ſtehend zu betrachten. Denn in der ganzen ſpäteren philoſophiſchen Entwickelung der Logoslehre geſtaltet ſich der göttliche Logos immer mehr zu einer Maſchine, deren ſich Gott zur Weltbildung bedient. Und wenn es richtig iſt, was Plutarch von Anaxagoras ſagt, daß er den νοῦς als Beſtandtheil der Gottheit aufgefaßt habe, woran nach dem Obigen noch kaum gezweifelt werden kann, ſo tritt er der ſpäteren Logoslehre nur noch näher.

Der Hauptfortſchritt des Anaxagoras in der Lehre von dem göttlichen νοῦς beſteht darin, daß er denſelben von der Materie völlig trennt, und derſelben als bewegende Urſache vorſetzt. Seine weiteren Beſtimmungen dieſes νοῦς waren nur naturgemäße und durch jene Sonderung mit gegebene Forderungen an dieſes göttliche Prinzip der Dinge. Wie er zu dieſer Lehre gekommen, weiſt Ariſtoteles nach[5]). Schon die Anhänger des Pythagoras unterſchieden das bewegende Prinzip von dem, was bewegt

---

1) Vgl. Hegel, Geſch. der Philoſ. I, 392 ꝛc.

2) Phys. Ausc. III, 4.

3) Ecl. Phys. p. 56: *νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεὸν (ἀπεφήνατο).* Themist. orat. 26. p. 317. vgl. Brandis, Handb. der Geſch. ꝛc. S. 248.

4) Vgl. Plato Phaed. II, p. 97.

5) De Anima I, 2.

wird. Anaxagoras ſoll dieſelbe Unterſcheidung gemacht haben als er bemerkte, daß die Seele in den Thieren dasjenige ſei, was ihnen Bewegung gebe. Später ſonderte er jedoch die Seele von dem νοῦς genau ab und hielt dieſen für das höchſte Prinzip aller Dinge [1]), indem er behauptete, der νοῦς allein ſei von allen Dingen das Einfache, Unvermiſchte und Reine, nur der νοῦς ſei ἀπαθὴς und habe mit Allem Andern nichts gemein [2]). Was er ſo von dem Verſtande der lebenden Weſen gedacht, übertrug er ſpäter auf den νοῦς als das Prinzip der Dinge, legte ihm Erkenntniß und Bewegung bei und ſtellte endlich die Behauptung auf, daß er das Univerſum in Bewegung geſetzt habe.

Nach dieſer Darſtellung der Lehre des Anaxagoras braucht kaum mehr bemerkt zu werden, wie irrig die zuerſt von Joſephus [3]) aufgeſtellte Behauptung ſei, daß Anaxagoras ſeine Weisheit von den Juden erhalten habe. Wenn er Vorgänger hatte, ſo waren es die Pythagoräer und ſein Lehrer Hermotimus.

§. 7.

Die nachherigen Anhänger der Lehre des Anaxagoras haben, ſoviel die Zeugniſſe der Alten beweiſen, keinen Fortſchritt in der Lehre über den νοῦς bewirkt. Nach der Auſſage des alexandriniſchen Clemens lehrte zwar auch Archelaos von Athen, oder Milet, daß der νοῦς aus der Materie die Welt gebildet habe [4]). Jedoch, wie Stobäus bemerkt, nahm er ihn nicht als eigentlich weltſchaffend (κοσμοποιός) an, und er hielt eben ſo ſehr di

---

1) Ariſtot. a. a. O. Metaph. I, 7.

2) Ariſtot. de Anima a. a. O.

3) Contra Apion. II, 16. Clemens Alex. behauptet daſſelbe ſchon von Pythagoras, welcher von den Aegyptern, Moſes und Zoroaſter ſeine Weisheit entlehnt haben ſoll. Strom. I, 356 u. 358. V, 662 u. 663.

4) Cohort. p. 57 (44): *οἱ μὲν αὐτῶν τὸ ἄπειρον καθύμνησαν, ὧν Ἀναξίμανδρος ὁ Μιλήσιος ἦν, καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος, καὶ ὁ Ἀθηναῖος Ἀρχέλαος· τούτω μέν γε ἄμφω τὸν νοῦν ἐπεστησάτην τῇ ἀπειρίᾳ.* Vgl. August. de civ. D. VIII, 2: Anaxagorae successit auditor eius Archelaus; etiam ipse de particulis inter se dissimilibus, quibus singula quaeque fierent, ita omnia constare putavit, ut inesse etiam mentem diceret, quae corpora dissimilia i. e. illas particulas, coniungendo et dissipando ageret omnia.

Luft für Gott als den νοῦς ſelbſt [1]). Seine Lehre war, wie Fries bemerkt, nichts anderes als der Idealismus [2]).

Der Eleate Parmenides betrachtete das Sein, die Einheit, als das Prinzip aller Dinge, als ungeworden und unvergänglich, unbegrenzt und unveränderlich, und ſprach ihr als weitere Conſequenz den Verſtand und Göttlichkeit zu [3]). Aber er ſetzte weder das Intelligible an die Spitze des Univerſums, noch leitete er den Urſprung der Welt von ihm ab [4]). Er ſoll jedoch zwiſchen einer intelligibeln und ſenſibeln Welt unterſchieden haben. In dieſem Falle war er der Vorgänger der Lehre über die intelligible Welt, welcher wir ſpäter in der Logoslehre begegnen. Ebenſo bahnte er auch dem Plato den Weg für ſeine Ideenlehre.

Erſt mit Plato, ungefähr ſiebenzig Jahre nach Anaxagoras, beginnt ein neuer und eigenthümlicher Fortſchritt der Lehre über den göttlichen Verſtand. Dieſer gefeierte Philoſoph Griechenlands griff die von Anaxagoras angebahnte Idee über den νοῦς wieder auf und brachte ſie durch ſein Genie zu einer gewiſſen Vollendung.

II. Plato's Lehre vom göttlichen νοῦς.

§. 8.

Plato bildete die Lehre des Klazomeniers Anaxagoras über den göttlichen νοῦς weiter aus und ward, indem er ſeine Ideenlehre und ſein Philoſophem vom κόσμος νοητός damit in Verbindung ſetzte, für die ſpätere Entwickelung der Logoslehre in der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie von ſo großer Bedeutung, daß Spätere die Autorſchaft Plato's bei dem Alexandriner Philo ſogar bis zum Extrem durchführen zu können glaubten.

Obwohl Plato im Allgemeinen genial und ſehr ſelbſtändig philo-

---

1) Stob. Eclog. Phys. p. 56 f. *Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.* Sext. Emp. adv. Math. IX, 360.

2) Geſch. d. Philoſ. S. 295 u. 306.

3) Dachte es wenigſtens, wenn er dies auch nicht ausdrücklich ausgeſprochen. Vgl. Brandis a. a. O. I, 382. Plut. Soph. p. 242. Vgl. Fülleborn Fragm. des Parm. Comment. El. S. 136 ꝛc. — Simpl. f. 31, a. v. 58 etc.

4) Simpl. Phys. f. 31.

ſophirte, ſo hatte er dennoch die Prinzipien ſeiner Philoſophie bereits vorgefunden. So wie ſeine Lehre vom göttlichen νοῦς auf der Philoſophie des Anaxagoras ruht, ſo war auch die Lehre von den Ideen und der intelligibeln Welt bei Parmenides ihren Anfängen nach vorhanden [1]).

In wiefern Plato zur Ausbildung der Lehre vom göttlichen Logos, deren Anfänge wir bereits aufgezeigt haben, durch ſeine Philoſopheme beigetragen habe, wird ſich durch die nähere Erörterung der obigen Lehrpunkte ergeben.

§. 9.

Plato unterſcheidet im Allgemeinen zwei ſich entgegengeſetzte Prinzipien: das ewig Seiende, oder die Welt der Ideen und das ewig Werdende, oder die Welt der Erſcheinungen [2]). Das erſtere iſt die freie Urſache der Weltwerdung und zerfällt in das Urweſen, Gott, welcher alle Dinge geſchaffen hat, und die Ideen, nach welchen dieſelben geſchaffen worden ſind. Das zweite Prinzip iſt die ewige Materie, aus welcher die ſichtbare Welt gebildet iſt.

Dies iſt der Haupt-Inhalt der platoniſchen Kosmologie, eine Lehre, die von Plutarch und Stobäus ſo gefaßt wird, als habe Plato drei Prinzipien der Dinge gelehrt, nämlich: eine Urſache aller Veränderung, oder Gott; ein Veränderliches und ſtets Verändertes, die Materie, und ein Unveränderliches, nach welchem verändert wird, die Ideen [3]). Dionyſius Laertes dagegen unterſcheidet in der platoniſchen Lehre nur zwei Anfänge aller Dinge, Gott und die Materie [4]). Beide Anſichten finden

---

1) Vgl. Rixner fragm. VI. p. 50. Brandis Handb. d. Geſch. d. Röm. Philoſ. I, 394 ff. Die Ideenlehre findet ſich angedeutet in dem Fragmente des Parmenides: *Χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νόειν, τὸ ἐν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι.* Wenn Plutarch Plac. Philos. p. 14 u. 25 ſagt, Plato habe über die Prinzipien der Dinge eben ſo gedacht wie Sokrates; ſo iſt es ſehr ſchwer, hierüber etwas Sicheres aufzuſtellen, da Sokrates keine Schriften hinterlaſſen hat. Plutarchs Meinung kann leicht lediglich darauf beruhen, daß Plato ſeine eigenen Gedanken dem Sokrates in den Mund zu legen pflegte.

2) Brandis a. a. O. II, 356.

3) Plut. Plac. lib. I. c. 3. (p. 14 ed. Florent.) . . *Πλάτων . . τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεόν, τὴν ὕλην, τὴν ἰδέαν,* Ibid. c. 11. p. 29: *Πλάτων τριχῶς τὸ αἴτιον, φησὶ γὰρ ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ.* Stob. ecl. phys. Lib. I. c. 11. (p. 309 ed. Heeren). Vgl. Tiedemann Bd. II. S. 97.

4) Diog. Laert. Lib. III. p. 85: *δύο δὲ τῶν πάντων ἀπέφηνεν ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην, ὃν καὶ νοῦν προσαγορεύει καὶ αἴτιον.*

in dem Obigen ihre Erklärung. Nur unterscheidet Plutarch richtiger als Dionysius Laertes, weshalb denn dieser auch bald genöthigt ist, von drei Prinzipien Plato's zu reden [1]).

Das erste Prinzip, oder die Ursache von Allem zu finden, hält Plato für eine schwere Sache, für unmöglich gar von dem gefundenen Gott für Alle verständlich zu reden [2]). Demnach beruht das Schwierige an der Sache in den Beweisen für das Dasein Gottes und Plato mißtraut an seinen vorgebrachten Beweisen der vollen Beweiskraft für Andere. Sehen wir auf seine Beweise selbst, so ist ihm die Annahme eines Gottes ein Postulat der Vernunft. Er folgert so: Dasjenige was sich bewegt ist früher als das was bewegt wird. Unwandelbare Prinzipien liegen daher dem Bewegten, Wandelbaren zu Grunde [3]). Ferner: Jedes Prinzip, jede Kraft, unterstellt wieder ein Höheres. Die Vernunft ist aber die höchste Kraft. Darum ist Alles aus einer mit Vernunft begabten Ursache abzuleiten. Diese ist Gott, das Wesen, welches alle Einsicht und jede Art der Tugend in sich vereinigt und daher auch Vernunft schlechthin heißt [4]).

Im Timäus schließt er so: Die Welt ist sichtbar und tastbar, als solche ist sie körperlich. Darum muß sie geworden, und zwar, wie alles Gewordene, durch eine Ursache geworden sein, und nach einem Urbilde. Diese Ursache ist eine vernünftig und mit Wissenschaft wirkende, keine blinde Naturkraft [5]).

Seinen Beweis bildet er auch so: Nichts kann sich verändern ohne Ursache. An der Welt gewahren wir aber Veränderung, ein Zunehmen und Abnehmen, Bewegung und Aenderung der Qualität. Hierdurch wird eine Ursache unterstellt, welche die Veränderungen hervorbringt. Diese ist Gott [6]). Dasselbe ergiebt sich auch aus dem Umstande, daß jede Form in der Welt gleichsam durch Zufall so geworden ist. Ferner: Es existirt ein Begrenztes und ein Unbegrenztes; darum wird ein Wesen

---

1) a. a. O. p. 86.

2) Tim. p. 28, c. Vgl. Brandis a. a. O. S. 358. Clem. Alex. p. 20 (ed. Sylb.).

3) de Legg. X, 893, b. Epinom. 251.

4) Phileb. 28, c. 22, a. Prot. 352, a. Soph. 266, c. Vgl. Ritter Gesch. d. Phil. II. S. 278.

5) Tim. 28, a. Vgl. Brandis a. a. O. 357. Phileb. 28, c. Phaedo p. 99, b.

6) Tim. p. 28, de Legg. X, 893, b.

gefordert, was beides, das Begrenzte und Unbegrenzte verbunden hat. Dieses Wesen ist Gott[1]). Endlich im Timäus: Die Materie ist von Natur ungeordnet; darum muß es ein mit Weisheit begabtes, ordnendes Wesen geben.

So suchte Plato auf mannichfache Weise, wie die Gelegenheit sich darbot, und aus dem Geiste seiner philosophischen Anschauung heraus das Dasein eines höchsten Gottes zu beweisen. Das Mangelhafte seiner Beweisführung sah er jedoch selbst ein, ohne daß er es unternahm einen Schritt weiter zu gehen und seine Beweisführungen dialektisch durchzubilden. Hätte er dies unternommen, er wäre, wie Brandis[2]) sehr wahr bemerkt, der Begründer des ontologischen, des kosmologischen und des physikotheologischen Beweises geworden.

Nach allen diesen Erweisen des Daseins Gottes, so wie nach ausdrücklichen mit Beweis hingestellten Lehren Plato's, erscheint Gott als das erste und höchste Prinzip, als die oberste Ursache, durch welche die sichtbare Welt geworden, durch welche sie in stetem Wechsel begriffen ist und wodurch sie erhalten wird. Als ewiger Urgrund aller Dinge umfaßt er Anfang, Ende und Mitte derselben und ist das Maß aller Dinge, die Seele des All, dem eine königliche Seele und eine königliche Vernunft inwohnt[3]).

Gottes Wesenheit und Eigenschaften werden von unserem Philosophen noch ferner also bestimmt:

Gott ist Einer, ungezeugt, weil aus sich selbst erzeugt, in Raum und Zeit nicht eingeschlossen. Daher ist er auch unveränderlich und als solcher frei von Schmerz und Lust. Er ist von der Materie verschieden, immateriell, geistig, unsterblich und ewig[4]).

Der Vollkommenheit seines Wesens entsprechen eben so vollkommene Eigenschaften. Gott allein ist gut, während es der sterblichen Natur nur vergönnt ist, gut zu werden. Er hat keinen Theil am Bösen. Er ist über

---

1) Vgl. Brandis a. a. O. S. 332.

2) Brandis S. 331.

3) Plutarch Plac. I, c. 11. de Legg. IV, 715 u. 716. Clem. Alexandr. p. 20. (ed. Sylb.). Phileb. 28, c.

4) Die Beweisstellen s. im Timäus. Tim. 37, c. 52, a. Plut. Plac. p. 25. Stob. Eclog. Phys. I. p. 65. de Legg. Lib. X (p. 230 ed. Bip.).

alles mächtig, voll von Weisheit und Erkenntniß, der vollkommenste absolute Geist[1]).

Was die Erkenntniß Gottes von Seiten des Menschen betrifft, so bemerkt Plato, daß wir Gott nur, so weit es dem sterblichen Auge des Menschen möglich sei, daß wir ihn nur im Bilde zu erkennen vermögen[2]). Dem Menschen sei jedoch die Idee der Gottheit eingeboren und unvertilgbar, obgleich die ungebildete Menge im Schauen des Göttlichen nicht auszuharren vermöge.

Außer diesem höchsten Gotte spricht Plato auch noch von mehreren Göttern; jedoch nur da, wo ihm entweder daran liegt, dem Volksglauben möglichst eng sich anzuschließen, wie in den Gesetzen; oder wo er die beseelten Weltkörper damit bezeichnet, wie z. B. im Timäus (p. 40, b.). Sie sind ihm gewordene und sichtbare Götter als die unmittelbaren Wirkungen und Aeußerungen der göttlichen Kraftthätigkeit. Sie sind darum natürlich dem höchsten Gott untergeordnet (Tim. 41, a. b. de Legg. VII. p. 821, a.).

Gott, das höchste Wesen erscheint auch bei Plato unter dem Namen νοῦς. Jedoch steht diese Benennung und die damit zusammenhängende Lehre Plato's in so enger Verbindung mit der platonischen Ansicht von der Weltschöpfung, daß wir zum näheren Verständnisse diese in ihren Grundzügen nothwendig vorausschicken müssen.

§. 10.

Außer Gott, dem ersten und höchsten Prinzipe, existirt ein anderes, aus welchem die sichtbare Welt geworden ist, nämlich das αἴτιον ἐξ οὗ, die Urmaterie, welche selbst gestalt- und qualitätslos für jeden Eindruck empfänglich und in jeder Art veränderlich war[3]).

Diese Urmaterie ist ewig, denn sie ist ein Prinzip der Dinge. Dieselbe ist auch unvergänglich. Nicht zwar in dem Sinne, als ob sie gar nicht

---

1) Phileb. p. 30, d. de Legg. VII. p. 517, b. Prot. p. 344, b. de Legg. II. p. 379. c. X, 617, e. Tim. p. 68, d. Epinom. p. 260.

2) Vgl. Brandis a. a. O. S. 342 u. 343.

3) Plut. L. III, c. 11. Stob. L. I, c. 11. Tim. p. 49, a etc. p. 53, b. Vgl. Brandis a. a. O. S. 301 ff. Diog. Laert. p. 85 sqq.

untergehen könnte; aber sie kann nicht in Nichts vergehen, sondern sich nur in ihre unendlich theilbaren Atome auflösen [1]).

Die dritte Eigenschaft der Urmaterie ist die Unkörperlichkeit. Als formlos und unsichtbar, als ewig, obgleich im höchsten Grade veränderlich, kann sie kein Körper sein; aber aus ihr werden alle Körper gebildet [2]).

Daraus folgt von selbst, daß diese form- und qualitätslose ὕλη von der sichtbaren Welt verschieden ist. Diese ist aus jener in der Zeit geworden, und zwar so, daß Gott der Materie Gestalt und Qualität verlieh. Auf diese Weise entstand die Körperwelt in dreifacher Zusammensetzung, aus Verstand, Seele und Körper. Weil nämlich Gott der beste ist, so hat er der Seele Verstand und dem Körper eine Seele gegeben. Die Welt ist daher ein vernünftiges, beseeltes Wesen. Die Weltseele reicht durch das All [3]).

Die Körperwelt ist der schaffenden Ursache, jenem unkörperlichen Verstande, der nur dem Geiste erreichbar ist, so ähnlich gemacht worden, als sie es ihrer Natur nach werden konnte; darum ist sie auch weder der Zeit noch den Leidenheiten unterworfen [4]).

§. 11.

Um die Welt zu schaffen folgte Gott einem ewigen Archetyp. Dieses ist die intelligible oder Ideenwelt, das dritte Prinzip, αἴτιον δ' οὗ, auch νοητὸς τόπος genannt, welches gleichfalls ewig und nicht erzeugt, aber ein Produkt der göttlichen Intelligenz ist [5]).

Die intelligible oder Ideenwelt ist gebildet aus den einzelnen Ideen. Diese sind die Muster, die ewigen Urbilder der Dinge. Die Dinge in der Welt sind die verwirklichten Ideen und enthalten alle Merkmale derselben [6]). Die Seelen in der wirklichen Welt haben daher Aehnlichkeit

---

1) Cic. Acad. I, c. 6. vgl. Stallbaum not. ad Tim. 49, a. Brucker hist. P. II. lib. II. c. 6. §. 18, 1.

2) Cic. l. c. Stob. Ecl. c. 14 (p. 29).

3) Tim. I. c. p. 50, d. sqq.; p. 34, b.; 28, b. de Leg. X. 896, e.

4) Tim. p. 50, d. sqq.

5) Tim. p. 28, a. 79 sqq. de Republ. VI. p. 506, a sqq. VII. p. 517, b.

6) Tim. p. 28, a. 29, 30, a.

mit den Ideen [1]). Von der Materie sind sie geschieden und bestehen in den Gedanken und in der Einbildung Gottes (Plut. Plac. I. c. 10).

Suchen wir weiter das Wesen dieser Ideen nach platonischer Anschauung zu fassen, so sind sie, wie uns Aristoteles darüber belehrt [2]), für sich bestehende, unräumliche Substanzen, welche das Wesen alles Seienden ausmachen. Sie können nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden. Sie sind demnach die realen Begriffe von dem Wesen der Dinge. Es giebt nichts, von dem nicht eine reale Idee existirte [3]).

Die Ideen sind von Gott verschieden, ausgenommen die Idee des höchsten Guten; denn diese ist Gott selbst. Darum heißt Gott auch die höchste Idee, welche alle anderen an Dignität übertrifft und umfaßt [4]).

Obwohl ewig und nicht erzeugt, werden diese Ideen dennoch auf Gott der Art bezogen, daß Gott der Schöpfer derselben genannt wird. Ihre Entstehung verdanken sie der Einwirkung der Gottheit auf die ὕλη, so daß sie als nothwendige Mittelglieder zwischen Gott und der Materie erscheinen [5]). Sie sind Produkte der göttlichen Intelligenz, enthalten und umfaßt von dem göttlichen νοῦς.

Anmerkung. Ehe wir nunmehr zur Darstellung der platonischen Lehre von dem göttlichen νοῦς selbst übergehen, sei es uns vorher vergönnt, noch eine Frage zu beantworten. Es ist diese: Wie kam Plato zu seinem Philosophem von den göttlichen Ideen?

Auf vielfache, sehr verschiedene Weisen hat man diese Frage schon zu beantworten versucht. In der Lehre des Zoroaster spielen die Frawaschis dieselbe Rolle, wie die Ideen bei Plato; auch sie sind Urbilder der Dinge. Ob Plato dieselben gekannt und benutzt habe, läßt sich wenigstens nicht erweisen, ebensowenig als daß die Philosophie des Pythagoras ihm Veranlassung zur Ideenlehre gegeben habe, oder endlich daß dieselbe seinen

---

1) Phileb. p. 244 et 247. Soph. p. 266. de Legg. X, p. 89. Epinom. p. 252.

2) Phys. Ausc. III, 4. p. 203, 8. Metaph. I, 9. p. 990, b, 15 u. Alex. Schol. 566, 1. vgl. Brandis a. a. O. S. 220 ff.

3) S. Zeller platon. Studien S. 229 ff.

4) de Republ. VI. p. 506, a sq. VII. p. 517 b. Stallbaum prolegg. ad Phileb. p. 77 sq. 90 sq.

5) de Republ. X, p. 287 u. 288. vgl. 30).

Streitigkeiten mit den Sophisten ihren Ursprung verdanke. Nach Aristoteles sind die Ideen Plato's das gemeinsame Produkt der heraklitischen Ansicht vom Flusse alles Sinnlichen und der sokratischen Methode der Begriffs-Entwickelung (vgl. Zeller a. a. O. S. 233.). Was der Eleate Parmenides für einen Einfluß auf Plato's Ideenlehre gehabt, und daß er in gewisser Beziehung als der Vorgänger Plato's hierin anzusehen ist, dies wurde bereits oben von uns hervorgehoben. Wichtig ist übrigens in dieser Hinsicht die Stelle im Phädo (c. 46 p. 150), wo Plato sagt, es sei ihm ein Buch des Anaxagoras zu Händen gekommen, und er habe gehofft, daraus die Ursachen aller Dinge kennen zu lernen. Jedoch habe er sich sehr getäuscht gefunden, da Anaxagoras sich des Nous als eines Gottes ex machina bediene und der Luft, dem Wasser, der Erde und selbst den Dingen, deren Ursachen zu erforschen gewesen, das Meiste zulege und sich dabei um jenen Nous, welchen er dem All der Dinge vorgesetzt, fast weiter gar nicht kümmere. Hieraus folgert wenigstens Stallbaum [1]), und zwar nicht ganz mit Unrecht, daß Plato im Gegensatz gegen das Verfahren des Anaxagoras seine Lehre von den Ideen ausgedacht habe. Und es ist allerdings bemerkenswerth, daß Plato überall da seine Ideen setzt, wo Anaxagoras die Elemente setzte. Auf diese Weise entging er dem Vorwurfe, welcher den Anaxagoras traf, indem sich jene Ideen im Nous selbst befinden, und Produkte der göttlichen Intelligenz sind.

§. 12.

So vorbereitet können wir die Grundzüge der platonischen Lehre über den göttlichen νοῦς entwickeln. Schwer ist dieselbe hauptsächlich darum, weil Plato stets nur gelegentlich und nur vermittelt seine Ansicht über den νοῦς vorbringt. Sodann, weil er größtentheils figürlich von demselben redet, wodurch ein sicheres Urtheil nicht leicht zu gewinnen ist, und weshalb sogar von Einigen die Meinung aufgestellt worden ist, Plato habe entweder nicht verstanden werden wollen, oder er habe seine eigene Lehre selbst nicht verstanden. Wir werden dasjenige hauptsächlich hervorheben, was sich als platonische Lehre unzweifelhaft ergiebt.

Das Wort νοῦς hat bei Plato hauptsächlich die drei Bedeutungen:

---

1) S. d. prolegg. in Phaed.

ralio, mens, intelligentia, und bezeichnet insbesondere das vernunftmäßige Gesetz, was in der Natur erscheint, und was eine Wirkung der Gottheit ist [1]).

Sodann bezeichnet νοῦς auch die Ursache dieser Wirkung, oder den göttlichen Verstand; auch Gott selbst, sobald er als Weltschöpfer aufgefaßt wird [2]). Aufs Bestimmteste spricht Plato dies aus im Philebus, wenn er sagt: Im Universum ist etwas Unendliches und etwas Bestimmendes, und über beide noch eine vollkommnere Ursache: Weisheit und Verstand. Sie können nie ohne Seele sein. Im Wesen des Jupiters ist also eine königliche Seele und ein königlicher νοῦς, weil er eine kraftvolle Ursache ist [3]).

Plato dachte sich den Verstand im Menschen als der Seele eingegossen und scheint dieses gedachte Verhältniß auf Gott übertragen zu haben. Andeutungen dieser Ansicht finden sich in verschiedenen Stellen seiner Schriften, namentlich de Legg. X. p. 218 u. 221. Phaedr. 247. c. Crat. 400, a.

Der Nous ist Weltschöpfer, und als solcher die göttliche Ursache aller Dinge [4]). Wo Gott unter dem Namen νοῦς erscheint, da wird er stets in einer Manifestation nach Außen gefaßt. Denn gerade die philosophische Weltanschauung und die Erwägung, daß die Vernunft das höchste sei und die größte Kraft, brachte Plato dahin, eine Vernunft in Gott als schaffendes Prinzip anzunehmen [5]).

§. 13.

Es fragt sich nun: Betrachtet Plato den νοῦς in Gott lediglich als den Gott inwohnenden, von seiner Wesenheit und Persönlichkeit unzertrennlichen Verstand, oder trennt er ihn auch, wie Anaxagoras that, von Gott ab, sei es nun wesentlich, oder doch der Person nach?

Plato kannte die Lehre des Anaxagoras über den νοῦς und fand sie, wie er selbst im Phädo erzählt [6]), ungenügend, und zwar hauptsächlich

---

1) Vgl. Astii lex. Plat. u. d. W. — Crat. 400, a.

2) Plut. a. a. O. p. 25. Stob. I. p. 65.

3) Phileb. p. 30, d. vgl. Paul. Memorab. I. Stck. S. 55.

4) Phaedo p. 97, c. Soph. 266, b. Polit. 269, a. b.

5) Soph. p. 266, c. Phileb. 28, c. Prot. 352, a. sqq. vgl. Ritter Gesch. d. Philos. II. 278.

6) Phaedo c. 46. p. 150.

darum, weil Anaxagoras die Mittel mit den Ursachen verwechselt habe, und weil darum sein νοῦς eine oft müßige Rolle spiele.

Diesem suchte Plato hauptsächlich dadurch zu entgehen, daß er seine Lehre von den Ideen aufstellte, welche die wahren Prinzipien der Dinge sein sollten. Mit dem νοῦς setzte er sie in solche Verbindung, daß dieselben sämmtlich, ausgenommen die Idee des höchsten Guten, welche Gott selbst ist, als Produkte des νοῦς erscheinen und von ihm umfaßt werden [1]). So entging Plato dem an Anaxagoras gerügten Verstoße, daß er einzelne Elemente als Ursachen von Dingen aufführte. Dabei behielt der νοῦς seine volle Wirksamkeit, weil die Ideen von ihm umfaßt sind. Plato würde aber die an Anaxagoras getadelte Inconsequenz bei sich nur weiter hinausgeschoben, nicht aufgelöst haben, wenn er den νοῦς von Gott wesentlich geschieden hätte. Darum findet sich auch für diese Annahme keine einzige beweisende Stelle bei Plato; vielmehr zeigt sich überall, daß der νοῦς in Gott enthalten, eine von ihm unzertrennliche Kraft ist. An eine persönliche Trennung des νοῦς von Gott ist schon darum nicht zu denken, weil es überhaupt keine leichte Sache sein dürfte, an dem platonischen höchsten Gotte die sämmtlichen Merkmale der Persönlichkeit herauszufinden und aufzuweisen. Ackermann behauptet sogar gerade zu, Plato habe den Begriff des persönlichen Gottes nicht gekannt [2]).

Dennoch kommt der göttliche νοῦς nur in zweifacher Bedeutung des Wortes bei Plato vor: Einmal als Gott selbst, insofern er Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt ist, und insofern er die intelligible Welt, den νοητὸς τόπος, in sich faßt. In diesen Fällen steht der νοῦς lediglich für Gott selbst, ist nur ein anderer, bezeichnender Name Gottes. Sodann wird das Wort νοῦς angewendet, um eine Kraft in Gott, die göttliche, königliche Vernunft des Zeus (Phileb. b. 30, d.), zu bezeichnen, welche selbst personifizirt wird, z. B. im Philebus (p. 28 c.), wo der νοῦς König des Himmels und der Erde genannt wird, oder in den Gesetzen, wornach er in den Sternen wohnt (X. p. 230), und von welchem der Mensch einen Theil erlangt (das. p. 265), weshalb auch der νοῦς im Menschen unsterb-

1) de Republ. VI, p. 506, a. VII, p. 517, b sqq. Stallb. prolegg. ad Phileb. p. 77 et 90. Paul Memorab. Stck. I. p. 48.

2) Ackermann: das christliche in Plato S. 298.

lich und göttlich ist [1]). Auf diese Weise begreift sich, wie Gott die höchste Idee, die Idee des höchsten Guten genannt werden kann, und wie dasselbe auch vom νοῦς ausgesagt zu werden vermag [2]).

Den göttlichen νοῦς außerdem noch als eine göttliche, vom höchsten Gott verschiedene Substanz anzunehmen, die nur darum mit Gott so enge verbunden ist, weil Weisheit und Vernunft nicht ohne Seele sein können, wie Plato im Philebus sagt (p. 30, d.), hierfür finden wir keinen Beweis, weder in den Schriften Plato's selbst, noch bei späteren gültigen Zeugen.

§. 14.

Der Nous in Gott umfaßt die Ideen und enthält sie als Produkte in sich. Somit ist er der eigentliche νοητὸς τόπος und hat zu den Ideen dieselbe Stellung, wie bei dem späteren Alexandriner Philo der λόγος als κόσμος νοητὸς betrachtet.

In dieser Beziehung, wie auch insofern der νοῦς den weltschaffenden Gott bei Plato bezeichnet, hat der platonische νοῦς Aehnlichkeit mit dem λόγος bei den früheren und späteren Philosophen. Auch kommen bei Plato einzelne Stellen vor, wo Gott, insofern er die Welt geschaffen hat, ausdrücklich λόγος genannt wird. Dahin rechnen wir Cratyl. 396, a: λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα. Ferner den λόγος θεῖος im Phädrus p. 85, b. Sodann die Stelle im Timäus (p. 318 ed. Bip.): ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸ Χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννήθη Χρόνος ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα γέγονε. Besonders Epinom. II p. 986, c: ὃν (κόσμον) ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν. Soph. (II, 299): τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύσης· ἢ μετὰ λόγου τε καί τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύσης· ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης.

In diesen und ähnlichen Stellen Plato's bedeutet λόγος theils die göttliche Vernunft selbst, theils in Gott die realen Gedanken, welche sich im Worte kund geben, ohne daß jedoch gesagt werden kann, Plato gebrauche λόγος mit νοῦς ganz gleichbedeutend, wogegen besonders die Stelle Cratyl. 408, a. zu sprechen scheint. Aber die Art und Weise, wie

---

1) Vgl. Soph. p. 265, b. Hörstel de Deo Plat. p. 5. Phileb. p. 30, d.
2) Vgl. Stallbaum prolegg. ad Phileb. p. 77 u. 90.

Plato dabei von dem λόγος redet, zeigt die Anfänge von Personifikationen des göttlichen Wortes [1]) und konnte den Neuplatonikern, wie auch einzelnen Kirchen-Schriftstellern, eine theilweise Veranlassung zu ihren Behauptungen geben, nicht nur daß Plato über den Logos als göttliches und von Gott persönlich geschiedenes Wesen philosophirt habe, sondern auch, daß er über den zweiten Gott, oder über den Sohn Gottes so gedacht habe, daß seine Lehre in vielen Punkten mit der christlichen übereinstimme. Die Hauptveranlassung zu dieser Ansicht liegt jedoch in einigen auffallenderen Stellen solcher Schriften, welche Plato früher ohne alles Bedenken zugeschrieben wurden, deren Unechtheit jetzt aber eben so allgemein angenommen wird [2]).

Die Art und Weise, wie man hierbei zu Werke ging, ersehen wir am besten aus Eusebius. Derselbe führt Praep. Evangel. lib. XI. c. 16. die oben bereits angegebene Stelle Plato's im Epinomis (T. II. p. 986) [3]) an zu dem Zwecke, daß daraus Plato's Ansicht von dem zweiten Prinzip der Dinge erhelle. Zu gleichem Zwecke citirt er sodann den sechsten Brief Plato's an Hermias, Erastus und Coriscus, die bekannte Stelle ταύτην δὲ κ. τ. λ., und bezieht daselbst die Worte: „καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγέμονα τῶν τε ὄντων, καὶ τῶν μελλόντων, τοῦτε ἡγέμονος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον πόμνυντας, ὅν, ἐὰν ὀρθῶς φιλοσόφωμεν, εἰσόμεθα πάντες σάρως εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων" auf das zweite Prinzip. Darauf hin behauptet er sodann, Plato stimme mit den Hebräern überein, nur durch die Kenntniß ihrer Schriften habe er dahin gelangen können, den andern Gott „Vater", und diesen Vater des Weltschöpfers mit dem Namen „Herrn" zu benennen.

---

1) Vgl. Phaedr. p. 264, c: *δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνέστανα.* 276, a: *τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα.* 87, a: *τί οὖν ἂν φαίη ὁ λόγος ἔτι ἀπίστεις.*

2) S. Brandis a. a. O. S. 180 ff.

3) In demselben Sinne behandelt diese Stelle Dacier in seiner bibliothèque des anciens philosophes T. III. p. 192, Paris 1771. Er übersetzt dabei die Stelle im Epinomis: *ὃν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατῶν· ὃν ὁ μὲν εὐδαίμων πρῶτον μεν ἐθαύμασεν κ. τ. λ.*" also: „le verbe trèsdivin a arrangé et rendu visible cet univers. Celui qui est bienheureux, admire premièrement le verbe. Er schließt sodann: nach der Meinung Plato's führe die Erkenntniß des Wortes zu allen höheren Erkenntnissen. In gleicher Weise deutet er auch die andere Stelle bei Plato in dem sechsten Briefe.

Sodann führt er (K. 20) die bekannte dunkle Stelle Plato's aus dem zweiten Briefe an Dionyſius [1]) an. Die Stelle lautet: περὶ τῶν πάντων βασιλέα πάντ' ἔστι καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα· καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. δεύτερον δὲ, περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Wie der Verfaſſer des Briefes ſelbſt ſagt, will er hier ein Räthſel ſprechen: Euſebius aber bemerkt, daß die Erklärer Plato's dieſe Worte auf den erſten Gott bezogen, auf das Prinzip, ſo wie auf das dritte, die Weltſeele, welche man auch für den dritten Gott halte.

Derſelbe Euſebius bezieht ſich lib. XIII, c. 13 abermals auf den Brief an Eraſtus und Coriſcus, wo Plato deutlich genug den Vater und den Sohn aus den hebräiſchen Schriften offenbar mache. Er erwähnt ſodann den Timäus, wo Plato Gott den Vater nenne, und mit Rückſicht auf die ſibylliniſche Stelle Plato's bemerkt er, wie er dieſelbe von der heiligen Trias verſtehe, und zwar unter dem dritten den heiligen Geiſt, unter dem zweiten den Sohn.

Im 15ten Kap. deſſelben Buches kommt Euſebius wiederum auf Plato zu ſprechen und ſagt, die Annahme Plato's von mehreren Göttern ſeien nach Plato nur Ergebniſſe des erſten und zweiten Prinzips.

Endlich in der Rede auf Conſtantin (p. 1068) bemerkt er von Plato, daß er gelehrt habe: Gott ſei über jeglicher Subſtanz (nach Tim. 28). Der Zahl nach habe er zwei Subſtanzen (in Gott) unterſchieden, einen erſten und zweiten Gott. Der erſte ſei der Schöpfer und Regierer; der zweite folge den Geboten des erſten und laſſe den erſten Gott als Urſache aller Dinge erſcheinen. Was wir ſo bei Euſebius ausführlich ausgeſprochen finden, dies leſen wir, nur kürzer, auch bei Clemens von Alexandrien. Auch dieſer hält dafür, daß Plato die Lehre von Gott dem Vater und dem Sohne in dem Briefe an Eraſtus und Coriſcus ausgeſprochen, und daß er im Timäus (p. 41, d: θεοὶ θεῶν ὧν ἐγὼ πατὴρ δημίουργός τε ἔργων) den Demiurgen Vater nenne [2]). Daſſelbe thut Origenes gegen Celſus, und ſelbſt ſchon Juſtin der Märtyrer deutet in dem zweiten Briefe

---

1) Epist. II. p. 312.

2) Strom. L. V c. XIV p. 255 Sylb.

die Worte: τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον von der dritten Perſon in der Gottheit [1]).

Bei ſolchen Auffaſſungen iſt darum die Meinung jener kirchlichen Schriftſteller nicht mehr auffallend, wenn ſie behaupten, Plato habe die heiligen Schriften der Hebräer gekannt und aus denſelben ſeine Weisheit, inſofern ſie das Chriſtenthum berührte, geſchöpft.

Selbſt der Neu-Platoniker Numenius erklärte Plato für einen Moſes in attiſcher Sprache. Clemens Alexandrinus nennt ihn den hebräiſchen Philoſophen, nach ihm behaupten Euſebius und Lactantius daſſelbe [2]), und ſuchen ihre Anſicht insbeſondere darauf zu gründen, daß Plato bekanntlich weite Reiſen gemacht und in Egypten geweſen ſei [3]).

Dieſe Meinungen beruhten, wie ſchon oben bemerkt worden, auf einigen dunklen Stellen in den unechten Briefen, ſo wie auf einigen anderen in den echten platoniſchen Schriften, welche aber einfach und richtig gefaßt nichts von alle dem enthalten, was man in dieſelben hineinlegte. Plato nennt nirgends den göttlichen νοῦς oder den λόγος zweiten Gott, ſelbſt nicht wenn wir die Echtheit des zweiten Briefes annehmen wollten: denn auch dort können die Schlagworte nur auf die Natur des erſten Gottes bezogen werden; wobei der Verfaſſer noch unterſtellt, daß es auch noch andere, zweite und dritte Weſen gebe, die entweder geringer als Gott ſeien, oder von Gott verſchieden. Die Stelle in dem ſechſten Briefe enthält eine Perſonifikation des höchſten Prinzips, der weltſchaffenden Urſache, und beweiſt wiederum nicht was ſie beweiſen ſoll [4]).

Was die alte und weit verbreitete Anſicht betrifft, daß Plato aus den Schriften der Juden geſchöpft habe, ſo braucht dieſelbe, da zu ihrem Erweiſe auch gar nichts Haltbares zu Grunde liegt, hier nicht weiter erörtert zu werden. Wer nähere Auskunft über dieſe Sachlage wünſcht, den verweiſen wir am Einfachſten auf die Schrift von Martin: études sur le Timée de Platon Tom. II. Die platoniſche Lehre ſtimmt in

---

1) Justin Apol. I, 87. vgl. Martin études sur le Timée II, 51 sq. Clem. Alex. Strom. I, 321. Paedag. p. 176.

2) Euseb. Praep. Ev. L. IX, c. 3. L. XIII, c. 7. Lact. Div. Inst. Lib. IV c. 2.

3) Vgl. Cic. de Finib. L. V. Valer. Max. Lib. VIII c. 7.

4) Vgl. Paulus Memorabil. I. S. 59 ff.

keiner Weise mit der biblischen überein, vielmehr ist sie nichts als in einigen Theilen ein consequenter Fortbau vorhandener Philosopheme, selbst seine Lehre von den Ideen nicht ausgenommen.

Fragen wir nun zum Schlusse, was Plato in der Lehre vom göttlichen Logos, als weltschaffenden Gotte, zum Fortbau dieses Philosophems beigetragen habe? so ist der Hauptmoment in seine Ideenlehre und in das Verhältniß des göttlichen νοῦς zu derselben zu setzen. Er trennte Gott von der Materie ab, was aber auch schon vor ihm Anaxagoras that. Er nennt Gott mit dem Namen νοῦς und λόγος; das erstere that schon Anaxagoras, das andere Heraklit. Plato ging aber auch hier keinen Schritt weiter, weder daß er den νοῦς und λόγος von Gott weiter abtrennte oder näher bestimmte, noch daß er ihn in eine andere Verbindung zur Weltschöpfung setzte, als schon vor ihm geschehen. Durch die Benennungen des νοῦς mit den Namen λογισμός, wie im Timäus, und λόγος leitet er aber von der Lehre des νοῦς zur Logoslehre über, und insofern der λόγος auch die Ideen umfaßt, ist die philonische Lehre von dem κόσμος νοητὸς vorbereitet.

§. 15.

Für die Entwickelung der Lehre vom göttlichen Logos geschah von den zunächst nach Plato auftretenden griechischen Philosophen nichts Bemerkenswerthes. Selbst Aristoteles kann keine Stelle hier finden. Er unterwarf die platonische Lehre einer Kritik und wies einen Theil derselben als unhaltbar nach, ohne selbstständig über dieses Philosophem nachzudenken.

Eine weitere Ausbildung erlangte aber die Logoslehre in dem alexandrinischen Gelehrten Philo. Mit diesem müssen wir uns nun zunächst beschäftigen. Jedoch werden wir aus der Darlegung der philonischen Lehre auch ersehen, daß der Fortschritt bei Philo, aus dem Standpunkte, wie er bis auf Plato gewesen, allein nicht zu begreifen ist, daß vielmehr weitere Quellen dieser Lehre außerhalb der griechischen Philosophie zu suchen sind.

III. Die Logos-Idee des Juden Philo und ihr Verhältniß zu dem Logos der Offenbarung nach dem Evangelium des heil. Johannes.

§. 16.

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie erreichte ihren Höhepunkt in dem berühmten Juden Philo aus Alexandrien, welcher etwa zwanzig Jahre vor der christlichen Zeitrechnung geboren, bis über die Mitte des ersten Jahrhunderts lebte, und die Achtung, in welcher er bei seinen Zeitgenossen stand, durch eine bedeutende Zahl von Schriften[1]) auf die Nachwelt pflanzte. Um die dem Schriftforscher nöthigen theosophischen Ansichten jener Zeit, worin der Weltheiland erschien, kennen zu lernen, zu verstehen und zu würdigen, ist Philo eine Hauptquelle. Es ist daher in der Natur der Sache begründet, daß dieser alte, berühmte Alexandriner nach verschiedenen Richtungen hin Gegenstand mehrfacher Untersuchungen wurde[2]). Namentlich aber war es die philonische Lehre über den göttlichen Logos, welche die Aufmerksamkeit der Exegeten und anderer Gelehrten fesselte. Jedoch ungeachtet dieser rühmlichen Bearbeitungen und bisher angestellten Untersuchungen ist, theils der Schwierigkeit der Sache wegen, theils auch mitunter, weil bei Einem oder dem Andern gewisse Lieblings-Ideen dem wissenschaftlichen Ergebnisse nicht wenig hindernd im Wege standen, ein abermaliges Erfassen dieses Gegenstandes noch keineswegs überflüssig geworden. In den hier folgenden Erörterungen wollen wir die philonische Lehre über den Logos zunächst in einem Abriß, aber unter Hinweisung auf die Quelle dieser Lehre, darstellen und ihr Verhältniß zum johanneischen Logos berücksichtigen.

---

1) Diejenigen, welche auf uns gekommen sind, füllen nach der Ausgabe von Mangey (wornach wir citiren), London 1742. zwei Bände in fol. Aufgefunden wurden in neuerer Zeit noch bisher verloren gewesene Schriften von Aucher, vid. Philonis Iudaei Paralipomena Armen. Venet. 1826. 4°. Ferner: Philonis Iudaei opera in Armenia conservata. 1822. 4. — Von Angelo Mai, vid. Collectio Classicorum auctorum e. Vatican. cod. Rom. 1831. Tom. IV. auch besonders gedruckt: Philonis Iudaei de Cophini festo etc. Mediolani 1828. 8°.

2) Vgl. Eichhorn's allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur. Bd. 4. Stück 5. Großmann, Quaest. Philoneae, Leipzig 1829. A. Fr. Gfrörer, kritische Geschichte des Urchristenthums. I. Bd. 1. und 2. Abth. Stuttg. 1835. 2. Aufl. Dähne, Jüdisch. alex. Relig. Philosophie. Halle 1834. Lutterbeck, die N. T. Lehrbegriffe. Mainz 1852.

Philo's Lehre über den göttlichen Logos.

Die philoniſche Logoslehre iſt bedingt durch das Verhältniß Gottes zur Materie, woraus die ſichtbare Welt gebildet wurde. Gott hatte gemäß ſeiner Güte den Willen eine Welt zu bilden und ſo aus dem Verborgenſein in die Offenbarung herauszutreten. Er ſelbſt aber durfte mit der form- und qualitätloſen Materie, der ἄπειρος καὶ πεφυρμένη ὕλη, in keine Berührung kommen, deshalb bediente er ſich hierzu ſeiner Kräfte (δυνάμεις), deren er unzählige um ſich hat, und deren eigentlicher Name Ideen iſt. Dieſe Ideen conſtituiren die intelligible, körperloſe Welt, den κόσμος νοητός, das Vorbild der ſichtbaren Welt.

Alle dieſe Ideen wohnen im göttlichen Logos. Er iſt der Träger und Umfaſſer dieſer göttlichen Kräfte. Darum iſt er auch der Ort der Ideen (τόπος τῶν ἰδεῶν), die ἰδέα ἰδεῶν, und als ſolcher die intelligible Welt ſelbſt [1]).

Auf dieſe Weiſe iſt der philoniſche Logos einerſeits das nothwendige, verbindende Mittelglied zwiſchen Gott und der Welt, andererſeits iſt er das Vorbild der ſichtbaren Welt.

Der Logos iſt ferner ein doppelter. Der eine iſt um die Ideen (περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν), welche die intelligible Welt conſtituiren; der andere iſt um die ſichtbare Welt (περὶ τῶν ὁρατῶν), welche die Nachahmung und der Abglanz jener Ideen iſt (II. Mang. p. 154 de Mose 3.).

Nachdem ſo die Exiſtenz des philoniſchen Logos und ſeine Stellung zwiſchen Gott und der Welt nachgewieſen worden, gelangen wir zur Darſtellung ſeines weſentlichen und eigenſchaftlichen Seins, ſeines Verhältniſſes zu Gott, zu der Welt und den Menſchen.

Der Logos iſt eine unkörperliche Subſtanz, nicht durch Grenzen eingeſchränkt, vielmehr Alles umgebend, überall und allenthalben im Raume des Univerſums befindlich. Er beſitzt eine große Erkenntniß und Einſicht, hinreichend um alle Dinge zu durchſchauen und die Herzen der Menſchen zu erforſchen. Er weiß Zukünftiges, wenn er auf Gottes Befehl den Menſchen das, was kommen wird, verkündigt. Ferner iſt er ein mit

---

1) Die Hauptſtellen hierzu ſind: Mangey Vol. I. p. 5. de m. opif. Vol. II. de sacrif. p. 261. Vol. I. de confus. linguarum p. 431.

freiem Willen begabtes, persönliches Wesen [1]), gütig, mitleidvoll, unsündig, heilig (ἱερώτατος) [2]).

Von Gott ist er aber verschieden, geringer als er und eigentlich gar nicht Gott zu nennen (I. pag. 655. de somn.), ihm jedoch zunächststehend; so daß sich zwischen ihm und Gott nichts in der Mitte befindet (μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος). Er ist Bild Gottes und heißt zweiter Gott (δεύτερος θεός), auch Gott der Unvollkommenen. Sein Name ist Sohn Gottes: denn Gott hat ihn gezeugt, nicht nach menschlicher Weise, aber sich ähnlich, unsterblich zwar, jedoch nicht von Ewigkeit her und dem Vater nicht gleichalterig, gezeugt vor aller Creatur [3]). Der Zweck seines Gezeugtwerdens war in der Mitte zu stehen zwischen Gott und seiner Schöpfung, Vorbild der sichtbaren Welt zu sein und Instrument, wodurch die sichtbare Welt gebildet wurde; weshalb ihn Gott ausgefüllt hat mit jenen unzähligen göttlichen weltbildenden Kräften oder Ideen, aus welchen die intelligible Welt, welche das Archetyp der sichtbaren ist, besteht [4]).

---

1) Die Persönlichkeit wurde und wird dem philonischen Logos öfters abgesprochen; deshalb möge folgender Nachweis hier eine Stelle finden: Der Logos wird von Philo dargestellt als fürbittender und insofern als in Gegensatz mit dem göttlichen Willen tretender Mittler zwischen Gott und den Menschen, und so als Hoherpriester, ähnlich dem im alten Bunde. vgl. I. Mang. p. 427. de confus. ling. — Ferner wird er als Bild vorgeführt, dem die Menschen ähnlich werden sollen. Würden diese sämmtlichen Behauptungen nicht alles Sinnes entbehren, wenn dem Logos die Persönlichkeit fehlte? Sodann wird I. Mang. p. 446. de migr. Abrah. der Logos Lenker und Regierer der Menschen genannt wie Moses. Wie könnte er das ohne ein persönliches Wesen zu sein? Der Logos wird höher gestellt als alle Kräfte, als alle Engel und alle Menschen. Aber falls ihm die Persönlichkeit fehlte, so stände der Mensch unzweifelhaft höher als er.

2) Mang. I. p. 277 quod Deus immutab. pag. 561. de profugis. II. p. 655. fragmt. I. 647. quod a Deo mitt. somn. p. 120. ss. leg. Alleg. lib. 3. p. 308. de Agricult. pag. 501. et 502. quis rer. div. haer. II. p. 155 cet. de Mose lib. 3. p. 91 id. lib. 2, p. 123 de Mose. I. 562 de profugis. 427 de confus. ling.

3) Mang. I. 631 de somn. p. 561 de profugis p. 82. ss. leg. Alleg. lib. 2. Angelo Mai. (1831) in Exod. pag. 438. Mang. I. 427 de confus. ling. pag. 690. de somn. II. p. 625. fragm. p. 225. de Monarch. 2. Angelo Mai (1831) pag. 439. quaest. in Exod. I. Mang. 632. quod a Deo mitt. p. 414. de confus. ling. p. 128. ss. leg. Alleg. 3. et pag. 121 id. p. 561 et 563 de profugis. p. 580 de nom. mutat.

4) Mang. II. p. 225. de Monarch. lib. 2. I. 162 de Cherub. cet. Aucher. Armen. pag. 12. Mang. 1, 630. quod a Deo mitt. somn.

Der Logos ist älter, vorzüglicher und erhaben über alle Engel und Kräfte, selbst über die beiden höchsten, zu beiden Seiten Gottes und in Gott sich befindenden, nämlich über die Macht habende, schaffende (ἡ ποιητική) und über die Herrschaft habende (ἀρχική). Er ist das Mittel unter den höchsten Kräften, verbindet, umfaßt sie, verleiht ihnen den Ursprung gleich einer Quelle, in Weise der Emanirung. Sie sind wirkend durch ihn, und so offenbart sich Gott mittelst des Logos durch seine Kräfte und ist gut und mächtig.

Gott thut nur das Gute, seine Ideen vollführen das Böse. Der Logos aber thut das Gute und Böse; darum ist auch sein Name Ur-Idee und Erzengel.

Die sichtbare Welt hat der Logos aus der vorhandenen form- und qualitätlosen Materie gebildet, indem er, nachahmend die Urbilder im κόσμος νοητός, ihr Form und Qualität durch die Ideen gab. Er ist aber nicht blos Schöpfer, sondern auch Erhalter und Regierer der Welt, indem er nach Gottes Befehlen thätig ist und dieselbe nach dessen Willen und die Ideen gebrauchend lenkt; daher heißt er auch Gesetz, Band, Stütze und Lenker der Welt, Engel und Diener Gottes [1]).

Eine ganz vorzügliche Sorge widmet der göttliche Logos dem Menschengeschlechte, welches nach seinem Bilde gemacht ist und, weil der Logos selbst ein Bild Gottes ist, darum auch drittes Bild des Vaters heißt. Der Mensch wurde aber deswegen nach dem Bilde des Logos gemacht, weil Gott selbst nichts Sterbliches ähnlich gemacht werden konnte.

Der Logos trägt auch den Namen Vater der Menschen. Er ist ihr Lehrer, Ermahner, ihr Ankläger im Innern; daher er auch vorkommt als das Gewissen. Zugleich aber ist er auch ihr Fürbitter und Mittler bei Gott und insofern Hoherpriester. So wie er die Guten unterstützt und ihnen in allen Lebenslagen beisteht, ebenso furchtbar ist er den Bösen. Dieses doppelte Amt übte er aus, als er bei dem Zuge der Israeliten aus Egypten in eine Heersäule gehüllt zwischen den Kindern Jacobs und dem

---

1) Mang. I. 143 et 144 de Cherub. Angelo Mai. quaest. in Exod. p. 439 Mang. I. 145 de Cherub. etc. p. 501. quis rer. div. haeres. II. pag. 225. de Monarch. 2. I. 492 quis rer. div. haer. p. 547. de profug. p. 162. de Cherub. pag. 106. ss. leg. Alleg. 3. Aucher. Serm. I. de provid. p. 12. Mang. I. 330 et 331 de plantat. Noe. p. 561 de profugis.

egyptiſchen Heere ſchwebte. Er iſt ferner Geſetz für die Menſchen; ihm ſollen ſie ähnlich werden. Jedoch können die Vollkommneren derſelben ſich über ihn zu dem wahren Gott ſelbſt erheben, und ſo von Gott ſelbſt genährt werden, wie der Erzvater Jacob that, während der Logos Speiſe (d. h. Weisheits-Spender, nach dem Context)[1]) für die Unvollkommneren iſt. Aus Liebe gegen die Menſchen ſteigt er mit Gott zu ihnen hernieder, vermehrt ihre Erkenntniß, unterſtützt ihr Wiſſen, und ſpendet ihnen was wahrhaft gut iſt. Zugleich iſt er das Licht, welches den Menſchen den Weg zu Gott zeigt. Auch iſt er Geſandter Gottes an die Menſchen, ſein Dollmetſcher und Willens-Vollſtrecker. Als Geſandter erſchien er dem Abraham und in der Wüſte der verſtoßenen Agar; als Prophet dem Abraham, Moſes und Bileam, zu welchem Behufe er ſich mit den Elementen der Erde bekleidet und ſo ſichtbarlich erſcheint. Gegen die Israeliten, das geliebte Geſchlecht Gottes, war ſtets ſeine Wirkſamkeit und Sorgfalt ganz beſonders, weshalb er auch ὁρῶν Ἰσραήλ genannt wird[2]).

Der Logos erſcheint auch als die Weisheit, perſonificirt und hypoſtaſirt. Außerdem erwähnt Philo eines πνεῦμα τοῦ θεοῦ, welchem er bei der Weltbildung und Regierung einige Verrichtungen wie dem Logos ſelbſt zulegt[3]).

§. 17.

Ueber die Quellen, woraus Philo ſeine Lehre ſchöpfte.

Der Geſchichtſchreiber Euſebius erzählt Hist. Eccles. II. c. 4 von Philo, daß derſelbe der pythagoräiſchen und platoniſchen Philoſophie

---

1) Der Context Mang. I. 566 de profug. und die Parallelſtellen p. 484. quis rer. div. haer. p. 121 et 122. ss. leg. Alleg. lib. 3 ſind zwingend für dieſe Erklärung. Hieraus ergiebt ſich, wie ſehr das hier vom philoniſchen Logos prädicirte verſchieden iſt von dem, was der Meſſias Joh. 6, 32—51 von ſich ausſagt, und wovon Gfrörer Urchriſtenth. 1. Thl. 1. Abth. pag. 202 behauptet, daß Chriſtus hier beinahe daſſelbe ſage wie Philo über ſeinen Logos.

2) Mang. I. 427. de confus. ling. II. 625. fragm. I. 505. et 501. quis rer. div. haer. id. pag. 503. II. 155. cet. de Mose 3. I, 292. quod Deus immutab. p. 249. de posterit. Cain. p. 413 de confus. ling. p. 122 et 128 ss. leg. Alleg. 3. p. 643 de somn. p. 456 de migrat. Abrah. p. 219. quod det. pot. insid. p. 520. de congressu. p. 427. de confus. ling.

3) Mang. I, 56. ss. leg. Alleg. lib. 1. p. 202. quod det. pot. insid. p. 562. de profugis. p. 518. quis rer. div. haeres. cet. — Mang. I. 336. de plantat. Noe. p. 265. de gigantibus. p. 270 ibid. cet.

vorzüglich gefolgt sei (ὅτι καὶ μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγὴν, διενεγκεῖν ἅπαντας τοὺς καθ' ἑαυτὸν ἱστορεῖται). Falls wir dies auch aus dieser Quelle nicht wüßten, so würden wir es doch mit aller Sicherheit aus Philo's Schriften selbst entnehmen. Dieselben zeigen uns Philo als Eclectiker, namentlich den Philosophien des Pythagoras, Plato und Zeno huldigend; jedoch keineswegs auf eigenes Urtheil hierbei Verzicht leistend. Zugleich zeigen uns dieselben ihn auch als Juden, und keinem entgehen leicht die vielen Versöhnungsversuche und Mischungen des Mosaismus mit den Philosophumenen und Theosophumenen jener Philosophen. Wir fragen hier aber über seine Logos-Idee, woher er sie entnommen, ob von jenen oder anderen Philosophen, oder aus den Büchern des alten Bundes, oder ob vielleicht aus beiden, oder aus keinem von allen, sondern lediglich aus sich selbst?

Daß Philo wenigstens einige Resultate über seinen Logos aus sich selbst geschöpft habe, sagt er oftmals unzweideutig, ja sogar ausdrücklich, indem er einleitet mit den Worten: ἔλεγε δέ μοι ψυχὴ (ἐμή). Daß er auch aus mosaischen Schriften Ideen zu seinem Logos hergenommen, führt er vielfach ebenso unzweideutig an, einmal sogar, indem er hinzufügt: Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμόν. Aber es handelt sich hier nicht sowohl um die Fortbildung und Ausschmückung des philonischen Logos, als vielmehr um die Auffindung der leitenden Idee und des Haupt-Materials.

Es drängt sich uns nun zuerst die Frage auf, ob Philo die Theosophie Plato's benutzt habe?

Der Νοῦς des Plato, sein mit demselben vielfach identisch angewandter Gebrauch der σοφία, haben mit dem philonischen Logos so viele Aehnlichkeit, und dieser ist in seinem Verhältnisse zu den Ideen, zu dem κόσμος νοητός, und zur Weltbildung so sehr der platonischen Lehre nachgebildet, daß ein Einfluß Plato's auf den philonischen Logos wohl unverkennbar ist. Jedoch gehen andern Theils und in den wichtigsten Beziehungen der Logos Philo's und der Nous des Plato so sehr auseinander, daß wir Plato nicht als die eigentliche Quelle des philonischen Logos annehmen können. Philo spricht wie Plato auch von einem Nous, aber als immanenter Kraft Gottes, und hat insofern Aehnlichkeit mit dem platonischen. Der Logos aber wird von Philo mit diesem Nous

nirgends vermengt. Der philonische Logos ist nicht immanent in Gott wie der Nous Plato's, er ist vielmehr völlig von Gott geschieden, ganz anderer Natur, ein für sich bestehendes, freies, persönliches Wesen. Darum ist aber auch der Logos Philo's von dem Nous Plato's gleichfalls wesentlich verschieden. Nimmt man dazu noch die gänzliche Namens-Verschiedenheit (Plato gebraucht auch das Wort λόγος, jedoch in einer der philonischen völlig fremden Bedeutung); so kann um dieser Namens- und Wesens-Verschiedenheit willen wohl mit Sicherheit gefolgert werden, daß Plato höchstens in zwei Stücken Antheil am philonischen Logos haben kann: Einmal, daß er die Auffindung desselben aus einer andern Quelle erleichterte, auch wohl herbeiführte; dann, daß er zur Fortbildung der so gefundenen Logos-Idee beitrug. Plato ist demnach nur theilweise Quelle für den philonischen Logos, und wir werden von ihm weg auf eine andere, Philo sehr nahe gelegene Quelle hingewiesen, nämlich auf die Schriften des alten Testaments.

Stellen wir uns einen Philosophen vor, Jude seinem Bekenntnisse nach, und darum mit den Quellen seiner Religion wohl vertraut; übrigens das anscheinend Gute nehmend, wo er es findet; eingeweiht in die philosophischen Systeme, so vor ihm gewesen, und emsig bemüht, den alten Mosaismus mit den Erzeugnissen des philosophischen Denkens zu versöhnen. Der Aufflug hebräischer Poesie schafft kühne Bilder, selbst die höhere Prosa ist von Personifikationen nirgends frei. Es ist dies dem feurigen Orientalen eigenthümlich und namentlich kann die Poesie auch bei anderen Völkern ihrer kaum entbehren. Wenn es daher in der einfachen Geschichts-Erzählung der Weltschöpfung hieß: „Und Gott sprach ..... und also geschah es," so singt der Psalmist Ps. 32, 4: „Denn recht ist Jehoven's Wort," und V. 6: „Durch des Herrn Wort sind die Himmel gemacht." Den Vers 4 übersetzen die Septuaginta: ὅτι εὐθὴς ὁ λόγος τοῦ κυρίου, und V. 6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. Für den unbefangenen Leser hat dies Alles gar nichts Auffallendes; anders aber verhält es sich bei Philo, der an das Hypostasiren der Griechen gewöhnt war, in Plato's Nous eine Idee kannte, die mit dem Sprechen Jehovah's in den heiligen Büchern und mit den kühnen Personifikationen der göttlichen Weisheit daselbst so manche Aehnlichkeit an sich trug, der endlich um seine Lieblings-Idee, nämlich die Aussöhnung des Mosaismus

mit philoſophiſchen Anſichten, ohne Hinderniß durchführen zu können, ſich bereits den allegoriſchen Deutungen in die Arme geworfen hatte. Ihm konnten dieſe und ähnliche Stellen, deren wir auch viel kühnere im A. T. beſitzen, z. B. Pſ. 104, 19: μέχρι τοῦ ἐλθεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ. Weish. 16, 12; 18, 15: ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν, ἀπότομος πολεμιστής, εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς, und V. 16: ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσε τὰ πάντα θανάτου· καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς. Es iſt hier eine der kühnſten Perſonifikationen des λόγος τοῦ θεοῦ, indem das göttliche Wort vorgeſtellt wird als Würgengel, wie es die Erſtgeburt der Egypter ſchlug, und ſo nun der bewirkende Ausſpruch Gottes als handelnd erſcheint:

„Es fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel herab, von königlichen Sitzen, als unerbittlicher Krieger, mitten auf die dem Verderben geweihte Erde; tragend ein ſcharfes Schwert, deinen unwiderruflichen Befehl, und es ſtand da und erfüllte alles mit Tod; und an den Himmel reicht' es, doch ſtand es auf der Erde."

Dieſe und ähnliche Stellen [1]), ſage ich, konnten Philo, um nicht mehr zu ſagen, die kräftigſten Winke und Fingerzeige geben; ja wenn er ein dem platoniſchen Nous Entſprechendes im alten Bunde ſuchte, ſo mußte er ſeinen λόγος und ſeine σοφία dort finden. Bei ſo reichlich vorliegendem Material, in einer für Philo ſo angeſehenen und bekannten Quelle, den Urſprung ſeiner Logos-Idee anderswo vermuthen, hieße auf die größte Wahrſcheinlichkeit verzichten, um ſich auf dem ungemeſſenen Felde der Vermuthungen ergehen zu können. Dazu kommt noch, daß ſich eine gewiſſermaßen genetiſche Entwickelung des Stoffes zu dieſer Idee ſo ziemlich nachweiſen läßt. Das Sprechen Gottes an den Schöpfungstagen, wo durch ſein Wort, welches zugleich ſchaffend war, die Welt ward, die Weisheit, welche aus ſeinen Werken hervorleuchtete, war für die Verfaſſer der heiligen Schriften zu wichtig, als daß ſie nicht oft und viel darauf zurück gekommen wären. Der kühne Schwung der hebräiſchen

---

[1]) Die Bekanntſchaft Philo's mit dem Buche der Weisheit, wie mit den meiſten ſogenannten deuterokanoniſchen Büchern des A. T. kann, bei Rückſichtnahme auf Ort und Zeit ihrer Abfaſſung, wohl nicht in Abrede geſtellt werden.

Dichter personificirte das schaffende Wort und die ordnende Weisheit. Solche Personifikationen, aber auch nicht mehr, treffen wir in den späteren Schriften des A. T. kühner und häufiger an.

Das Wort Gottes erschien hierdurch als vermittelndes Prinzip zwischen Gott und dem, was durch das Wort geschah. Diese Idee findet sich bei den alexandrinischen Juden und selbst in Palästina festgehalten und fortgebildet, so daß sie in die Sprache als stehender Typus übergegangen zu sein scheint; doch keineswegs der Art, daß man den λόγος τοῦ θεοῦ als für sich bestehend und als nicht immanent in Gott gedacht hätte. Eine solche Auffassung läßt sich vielmehr nirgends mit Sicherheit nachweisen, obgleich dies von nicht Wenigen behauptet wird.

Was vorerst den Sprachgebrauch bei den chaldäischen Paraphrasten betrifft, wornach Gott in seiner Selbst-Manifestation nach Außen מֵימְרָא דֵי יְיָ genannt wird (Onkelos ad Lev. 26, 30); so deutet zwar dieser Gebrauch auf das Vorhandensein unserer eben angeführten Idee, wornach das Wort Gottes als vermittelnd zwischen dem wirkenden Gott und dem Gewirkten vorgestellt wird; zugleich aber beweist dieser Gebrauch auch, daß man dieses Wort Gottes nicht als für sich bestehend, sondern durchaus immanent in Gott dachte; vgl. Targum. 2. Chron. 16, 13, wo מֵימְרָא דֵי יְהוָה ausdrücklich für Jehovah steht.

Mehr läßt sich auch unseres Erachtens aus der griechischen Interpretation durch die Siebenzig nicht entnehmen. Gfrörer aber glaubt aus den Septuaginta nachgewiesen zu haben, daß in ihr jene Meinung Philo's angetroffen werde, wornach Gott nicht auf die Weise sichtbar erscheinen könne, wie das alte Testament lehre [1]).

Was nun vorerst die Haupt-Stelle Exod. 24, 10—11 betrifft, so ist nicht zu bestreiten, daß die Septuaginta das „Gott schauen" in einer Weise übersetzen, daß absichtliche Aenderung, um die Aussagen „und sie sahen Gott" zu umgehen, sehr wahrscheinlich ist; denn die Septuaginta übersetzen das וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל mit καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, und V. 11 das וַיֶּחֱזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים mit καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ. Daß aber die Septuaginta hier nicht im Geiste des alten Testaments, sondern nach einem jüdisch-alexan-

[1]) A. a. O. 2te Abtheilung. S. 9 u. folgd.

driniſchen Theoſophumenon paraphraſirten, wie Gfrörer will, kann von uns nicht zugegeben werden. Denn das alte Teſtament hat ausdrücklich jene Lehre, daß Gott von Menſchen in dieſem Leben nicht geſchaut werden könne; vgl. Exod. 33, 20. Es ſagt hier Gott zu Moſes: „Du kannſt mich nicht ſehen: denn mich ſieht kein Menſch und lebet.“ Sollte ſich nun Moſes in demſelben Buche in einem kurzen Zwiſchenraume ſo ſehr widerſprochen haben? und wie hätte der Herr zu Moſes ſagen können: „kein Menſch kann mich ſehen,“ falls ihn Moſes wirklich ſchon geſehen hätte? Darum muß die Stelle Exod. 24, 10—11 ganz anders erklärt werden, als wie Gfrörer thut, nämlich mit Feſthaltung von Exod. 33, 20. Sie findet auch ihre Erläuterung bei Ezechiel K. 1, und richtig ſetzt Onkelos hier ſeine שכינה (die Herrlichkeit Gottes), und ſo erhellt, daß ganz im Geiſte des alten Teſtamentes die Septuaginta obige Paraphraſe gegeben, ſei es nun mit ausdrücklicher Rückſicht auf Exod. 33, 20, oder weil ſie bereits an der betreffenden Stelle eine abweichende Leſeart vorfanden. Daß ſie aber hier nicht nach einem durch nichtteſtamentliche, philoſophiſche Anſicht beſtimmten Plane geändert haben, wird wahrſcheinlich gemacht, wenn wir ihre Ueberſetzung der Stelle Geneſ. 32, 30 vergleichen. Dort ſagt nämlich Jacob: „Denn ich habe Gott geſehen von Angeſicht zu Angeſicht,“ und die Septuaginta überſetzen ganz wörtlich: „εἶδον γὰρ θεόν, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.“ Solcher wortgetreuen Ueberſetzungen finden wir noch mehrere bei den Siebenzig, ſo daß jene alexandriniſche Anſicht aus ihr nicht mit Sicherheit zu entnehmen iſt, vielmehr nur eine altteſtamentliche Lehre, ſei es nun durch eine vorhanden geweſene Leſeart, oder aus freiem Antriebe, in allen hierher bezüglichen Stellen gefunden wird.

Die Septuaginta, obgleich aus ihrer Ueberſetzung auf eine vorhanden geweſene Annahme von göttlichen Mittelweſen demnach nicht geſchloſſen werden kann, mochten aber dennoch durch ihre ſtete Einführung des Logos, wenn Perſonifikationen des göttlichen Wortes vorkamen, und die ſichtliche Unterſcheidung des τὸ ῥῆμα und τὸ λογίον von jenem Logos für Philo eine Weiterführung und ein nicht unbedeutender Fingerzeig zu ſeiner Logoslehre ſein, wie bereits bemerkt worden iſt; auch finden wir eben in ihrem gewählten Gebrauche des λόγος eine Spur genetiſcher Entwickelung der ſpäteren Lehre.

Eine Fortbildung, wiewohl in ausartender Weise, von jener Idee eines vermittelnden Princips zwischen Gott und seiner Offenbarung findet sich auch in den von Clemens Alexandrinus und bei Eusebius aufbewahrten Fragmenten Aristobuls, der etwa 150 Jahre v. Chr. zu Alexandrien lebte. Er schildert die göttliche Weisheit als Kraft Gottes, als weltschaffend und ewig, mit Beziehung auf die Proverbien des A. T.

Schon bei Aristobul ist das Festhalten an jener in den späteren Büchern des alten Bundes so vielfach vorkommenden Idee des göttlichen Wortes übrigens nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen; auch können wir von ihm bis auf Philo in den auf uns gekommenen profanen Denkmalen über jene Zeit keine sicheren Spuren mehr finden, wiewohl Anfänge und Verbreitung anderer jüdisch-alexandrinischer Theosophumenen, wie sie sich weiter ausgebildet bei Philo finden, uns erhalten sind. Der Faden aber führt sich selbst im alten Testamente weit genug fort, um zu erkennen, daß der vom Platonismus erfüllte Philo keinen großen Sprung zu seiner Logoslehre mehr zu thun hatte; und obgleich wir in ihm die erste sichere Quelle des Hypostasirens des Logos haben, so lassen sich doch die Anfänge weit hinauf verfolgen, freilich vorerst als bloße Personifikationen von Seiten der Hebräer, während die Gewohnheit des Hypostasirens vom Griechenthum herüberkam, so daß in Philo beide Elemente in einander über und zusammenströmten, woraus sich als Product sein Logos bildete.

§. 18.

Lehre des h. Apostels Johannes über den Logos.

Der Logos ist eine persönliche[1]) von Ewigkeit her seiende Substanz, Gottes eingeborner Sohn (Joh. 1, 14), selbst Gott wie der Vater (V. 1), d. h. von gleicher Wesenheit mit dem Vater, jedoch von demselben persönlich geschieden (V. 2).

Anmerkung. Daraus, daß der Logos Gott ist, folgt, daß alles in Gottes Wesenheit gegründete Sein und alle göttlichen Eigenschaften, wie dieselben die göttliche Offenbarung zu erkennen giebt, dem Logos zukommen.

---

1) Joh. I, 1: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Vgl. Chrysostomus zu dieser Stelle, homil. Tom. V. edit. Montfaucon.

Er lebt in innigſter Vereinigung mit dem Vater (V. 18), und durch
)n iſt der ſeiner Weſenheit nach für uns hier auf Erden unſichtbare Gott,
en Niemand unmittelbar zu erkennen, zu ſchauen vermag, uns verkün=
igt worden [1]).

Der Logos iſt Schöpfer aller Dinge (V. 3) und Lebensquelle, d. h. alles
eben im Univerſum, das animaliſche wie das geiſtige, das phyſiſche wie
as ethiſche hat ſeinen Grund und Urſprung im Logos. Die Welt iſt
arum ſein Eigenthum, und er iſt zugleich die Quelle alles Lichtes, des
öttlichen Lebens im Gegenſatze zum Leben der mit Sünde behafteten
Belt, aller Erkenntniß die zu Gott und ſeinem Reiche führt und die des=
alb in die Finſterniß hineinleuchtet, das Treiben der Welt, die Unwiſſen=
eit in den Heilsſachen zerſtreut (V. 4).

Ferner iſt der Logos Heiland der Menſchen (V. 4); aber dieſe erkann=
en ihn als ſolchen nicht allgemein an und glaubten nicht an ihn (V. 10
. 11). Allen aber, die ihn gläubig anerkannten, gab er die Macht
Bott gefällig zu werden (V. 12); und ſo iſt er Quelle der göttlichen Gnade
nd der wahren, zum Heile führenden Lehre.

Das Wort nahm die menſchliche Natur an, erſchien auf Erden in der
)erſon Jeſu Chriſti, welcher war Gottesſohn und Menſchenſohn, der ver=
eißene Meſſias (vgl. V. 14 und K. 3, 13; K. 4, 27); und das fleiſch=
ewordene Wort wandelte unter den Menſchen, ſo daß dieſelben ihn und
:ine göttliche Herrlichkeit ſahen (V. 14).

Johannes der Täufer trat auf, geſandt von Gott, um Zeugniß zu
eben von dem Logos als Heiland und Sohn Gottes, und von ſeiner
Neſſiaswürde. Johannes der Evangeliſt ſelbſt zeugt für ſich und ſeine
Zeitgenoſſen, daß ſie den Logos, die Quelle des Lebens, geſehen (V. 14).
)erſelbe Evangeliſt ſetzt den Logos mit dem in der Perſon Jeſu auf
Erden erſchienenen Meſſias ausdrücklich in Verbindung. Da nun Ein
Geiſt durch die Schriften der Apoſtel und Evangeliſten weht, da Ein Auf=
rag ihr Lehren und Wirken bewegte, da die Eine göttliche Heils=Oeko=
nomie die ſämmtlichen Schriften des alten und neuen Bundes durchdringt:
o gilt von dem göttlichen Worte in ſeiner Manifeſtation alles was die

---

[1]) V. 18. Es iſt hier daſſelbe geſagt wie Matth. 11, 27: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren." Vgl. 1. Joh. 3, 2.

gesammte göttliche Offenbarung von ihm als solchem aussagt. Der Logos ist darum der in die Welt gekommene Erlöser, selbst Gott, die zweite Person der Gottheit, der Messias, von dem Moses geschrieben und die Propheten, von dem seine Lehren und Thaten und der Vater zeugen. Es ist derselbe, welcher für die Sünden der Welt litt und starb, welcher auferstand von den Todten, gen Himmel fuhr, zur Rechten des Vaters sitzt und einst wiederkommen wird zum Gerichte.

§. 19.

Die Differenzen zwischen dem philonischen und johanneischen Logos.

Sehen wir vorerst auf die Quellen, woraus Beide schöpften, so haben wir bereits über Philo dieselben nachzuweisen uns bestrebt.

Daß nun Johannes nicht aus Philo geschöpft habe, ist außer Zweifel; Einmal weil die Schriften Philo's in Betracht der damaligen Verhältnisse sowohl, als namentlich der Art und Weise der Bücher-Verbreitung, dem heil. Apostel ihrem Inhalte nach schwerlich bekannt sein konnten; dann aber auch, weil der Apostel einen ganz andern Beruf hatte, als sein Evangelium durch Plünderung der geistigen Erzeugnisse eines alexandrinischen Philosophen zu bereichern, oder gar aufzubauen. Er hatte vielmehr eine Offenbarung zu verkündigen, von deren Göttlichkeit er erfüllt war, hatte zu lehren was er vom Heilande gesehen und gehört, und was dieser ihm zu verkündigen aufgetragen hatte, nichts Anderes.

Um dieses seines Berufes und Zweckes willen ist auch nicht anzunehmen, daß Johannes seine Logoslehre aus der jüdisch-alexandrinischen Theosophie überhaupt geschöpft habe. Denn so wäre seine Lehre immerhin keine Offenbarungslehre, welches Gepräge sie doch ganz und gar trägt; sondern nichts anders als eine philosophische Abstraction und Combination, was der Apostel nicht vorbringen konnte und wollte.

Ebensowenig kann der johanneische Logos eine Fortbildung der Personifikationen des A. T. über das schaffende und wirkende Wort Gottes sein. Er fiele dann unter die eben berührte Klasse und wäre mit Rücksicht auf die Quelle und Art und Weise der Fortbildung nicht nur des heil. Apostels und seines Berufes unwürdig, sondern auch an und für sich

falsch, indem von dichterischer Personifikation zur Hypostasirung und Fürwahrannahme dieses Gebildes ein unverzeihlicher Sprung ist.

Was die Benennung „Logos" betrifft, so könnte man nun wohl sagen, daß der Apostel diese, um seines dogmatisch-polemischen Zweckes Willen, den er bei Abfassung seines Evangeliums nach dem wichtigen Zeugnisse des heil. Irenäus (adv. Haer. lib. III. c. 11 u. 16) hatte, und womit sowohl K. 20, 31., als auch die ganze Anlage des Buches stimmt, vielleicht aus dem Sprachgebrauche seiner Gegner entnommen habe, und daß man somit auf eine mit Philo gemeinsame Quelle, nämlich den damals herrschenden Sprachgebrauch geführt würde. Dieses aber läßt sich auf keine Art nachweisen, selbst nicht, daß ein solcher Gebrauch des Wortes „Logos" geherrscht habe, welchem gemäß Johannes dasselbe daher hätte entlehnen können; vielmehr haben wir bei Philo die erste sichere Spur einer Hypostasirung des Logos, und des demnach besonderen Gebrauches dieses Wortes. Allerdings der Mangel an Nachrichten schließt das wirklich Vorhandengewesensein noch nicht aus, und einen Anknüpfungspunkt für's Verständniß mußte der Apostel wohl gehabt haben.

Wie dem auch sei, soviel läßt sich behaupten: Nie würde der Apostel dem Messias aus Accommodation einen Namen beigelegt haben, der ihm nicht um seiner Natur willen zukäme, und die Vermuthung, daß ihm dieser Name auf anderen, untrüglichen Wegen kund geworden, wenigstens aus sicheren Quellen erschlossen worden sei, gewinnt darum wohl Platz; wobei jedoch bestehen bleibt, daß eine derartige Bekanntwerdung mit dem einigermaßen schon herrschenden Profan-Gebrauche dieses Wortes zusammentreffen konnte.

Vergleichen wir Apocal. 19, 11, wo vom Sohne Gottes ausdrücklich gesagt wird, daß sein wahrer Name „Logos" sei, so finden wir hier die Bestätigung dessen, daß der Hauptgrund, warum der Apostel den Heiland unter dem Namen „Logos" einführte, nicht Accommodation war, und wir können sagen: nicht darum nannte ihn der Apostel so, weil man mit diesem Namen ein himmlisches Wesen, einen Aeon oder höchsten Engel benannte; sondern weil er die wahre Bezeichnung für die zweite Person in der Gottheit war.

Während also Philo auf philosophischem Grunde und Boden seine Logos-Idee erwarb, werden wir bei unserm Evangelisten mit zwingender

Gewalt auf das Gebiet der Offenbarung gewiesen. Name und Substrat des Logos sind nicht rein menschliches Gebilde, sondern verknüpfen unverkennbar mit dem forschenden Gedanken eine hehre Gotteskraft.

Wir stehen nun daran die Substrate selber zu vergleichen, welche der Apostel und Philo dem Namen „Logos" unterlegen:

Philo trägt in seiner Theosophie ein unverkennbares Moment, welches ein gemeinsamer Zug sämmtlicher orientalischen Systeme ist. Darnach kann Gott nicht selbst erscheinen und wirksam sein unmittelbar, sondern nur sein Logos. Dieser ist das nothwendige Verbindungsglied, die Kette zwischen Gott und der sichtbaren Welt. Es besteht demnach ein Gegensatz zwischen Gott als immanentem Wesen und dessen Offenbarung. Dieser Gegensatz ist ausgesprochen durch das εἶναι und λέγεσθαι, woher ὁ Ὤν (Gott selbst) und ὁ Λόγος. Andeutungen hierzu konnte ein von orientalischer Weisheit erfüllter Philosoph wohl in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte finden, wornach auf Gottes Wort alles außer ihm sichtbar und unsichtbar Seiende in die Wirklichkeit trat. Der Logos ist demnach bei Philo die allgemeine Offenbarung des Ὄν, das allgemeine εἶπων τοῦ Ὄντός. Er ist ein doppelter, nach dem Bedürfnisse des Urbildes (κόσμος νοητός), welches die erste Offenbarung war, und des Abbildes, nämlich der sichtbaren Welt.

Nicht so bei dem Apostel. Gott ist es, welcher das Universum aus dem Nichts hervorgerufen, Gott war es, welcher im alten Bunde redete und wirkte; die eine, ungetheilte Wesenheit Gottes ist es, welche in die Welt gekommen. Der Logos ist kein Mittelglied, er ist die Urkraft und die Verbindung. Zwischen Gott und dem Logos findet nur ein personaler Unterschied Statt, der Wesenheit nach ist er zugleich ὁ Ὤν. Er ist nur Einer, nicht getheilt. Derselbe Logos, welcher beim Vater und zugleich mit dem Vater ist, durch den Alles ward, derselbe ist auch den Menschen erschienen; es ist und bleibt derselbe Logos, selbst Gott, die zweite Person der Gottheit, der die menschliche Natur annahm.

Die Duplicität des philonischen Logos betreffend, so führt Philo über denselben, insofern er um den κόσμος νοητὸς und der κόσμος νοητὸς selbst ist, eine unentwickelte, dunkle, fast zweideutige Sprache, welche anzeigt, daß hier die Durchbildung seiner Idee noch mangelhaft war. Bald erwähnt er ihn als Idee der Ideen, als τόπος τῶν ἰδεῶν, als um den

κόσμος νοητὸς befindlich, als durch die Ideen conſtituirt, bald als der κόσμος νοητὸς ſelbſt ſeiend, bald als denſelben wohnend in ſich. Hiermit hat der johanneiſche Logos ſchlechterdings gar nichts gemein.

Der Logos bei Johannes iſt göttlicher Weſenheit und ſelbſt Gott. Der philoniſche Logos dagegen beſteht aus einer von der göttlichen Weſenheit gänzlich verſchiedenen Subſtanz. Wenn ferner der Logos bei Johannes nothwendiger Weiſe als gleich ewig wie der Vater dargeſtellt wird, ſo kann dem philoniſchen Logos nur eine Unſterblichkeit vindicirt werden, nicht aber ein Sein von Ewigkeit her. Er iſt vielmehr ein in oder mit der Zeit gewordenes Geſchöpf des Vaters, von Gott verſchieden, geringer als Gott, nur Gott ähnlich und Gottes Bild. Der johanneiſche Logos dagegen iſt ſelbſt Gott, Gott ganz gleich, nur ſeiner Perſönlichkeit nach vom Vater unterſchieden. Es theilt demnach dieſes göttliche Wort alle in Gottes Weſenheit gegründeten Attribute. Der philoniſche Logos dagegen entbehrt dieſer alle, und die ihm zugelegten, als da ſind: Unkörperlichkeit, große Erkenntniß und Einſicht, freier Wille, Güte, Mitleid, Unſündigkeit, ſehr große Heiligkeit, dieſe ſind ihm eigen ſeiner Natur nach, und nicht als göttlicher Natur.

Daraus, daß der philoniſche Logos nicht von Ewigkeit iſt, auch nicht aus göttlicher Weſenheit vom Vater gezeugt, folgt, daß er von demſelben auch auf eine ganz verſchiedene Weiſe gezeugt ſei als der Logos bei Johannes. Denn anders iſt die Zeugung von Ewigkeit her, anders die, welche entweder in der Zeit, oder zugleich mit der Zeit geſchah; anders iſt die Zeugung, ſo Gott aus ſeinem Weſen ein göttliches Weſen zeugt, ſich gewiſſermaßen ſelbſt ſetzt; eine andere iſt ſie, wenn er aus nicht eigener Subſtanz eine Creatur bildet, die geringer als er ſelbſt iſt und ſein muß. Und gerade hier öffnet ſich die gewaltige Kluft, welche die Anlehnungspunkte des einen und des anderen Logos himmelweit auseinander hält. Hieraus erhellt auch die Verſchiedenheit des Sinnes, der jedesmal in den Worten liegt, wo Johannes Aehnliches wie Philo zu ſagen ſcheint. Wir werden hier gewahr, wie ſich vom gleichen Namen, den Philo und Johannes gebrauchen, bei dieſem alles Begriffliche, ſo Philo mit ſeinem Logos verbindet, ganz und gar wegſtreift, ſo daß hiervon nichts mehr übrig bleibt als der gleiche Klang der Worte. Wenn es demnach bei Philo heißt, der Logos ſei Sohn Gottes, er ſei vor aller Creatur, Gott

zunächst stehend, zwischen ihm und Gott sei nichts in der Mitte; so gilt dies auch vom johanneischen Logos, aber in anderer Bedeutung. Der Logos der Offenbarung ist auch Sohn Gottes, aber gezeugt von Ewigkeit, von göttlichem Wesen, selbst Gott, wovon nichts mit dem philonischen Logos übereinstimmt. Das göttliche Wort bei Johannes ist auch der Erstgeborne aller Creatur (Coloss. 1, 15), weil er nämlich vor aller Creatur war; aber er ist nicht selbst Creatur, indem er Gott ist, wogegen der philonische Logos Creatur, aber erstgeborne, ist. Zwischen Gott und dem Logos der Offenbarung liegt auch keine Creatur in der Mitte, und theils in dieser Beziehung, als auch mit Rücksicht auf das Geheimniß der Incarnation, kann derselbe heißen proximus Deo. Es ist dies aber keine Rangbeziehung zwischen ihm und Gott. Der philonische Logos dagegen wird gerade mit Rücksicht auf seine wesentliche Verschiedenheit von Gott, als Creatur, in Beziehung zu Gott gestellt, und nur wegen seines hohen Ranges, den er vor der übrigen Creatur einnimmt, als Gott zunächst stehend angeführt [1]).

Der Zweck, wozu der philonische Logos gezeugt wurde, ruht in dem Verhältnisse Gottes zur Materie. Weil Gott die Welt bilden wollte, selbst aber mit der Materie nicht in Berührung kommen durfte, darum zeugte Gott den Logos. Er ist das Instrument, womit Gott die Welt bildete, er ist auch der Diener Gottes, welcher die Welt erhält und regiert, weil Gott es so will.

Ganz anders verhält es sich mit dem johanneischen Logos: Er ist kein Instrument und kein Diener Gottes, und sein ewiges Gezeugtsein war nicht Bedingung zur Weltwerdung. Gott offenbarte sich selbst im Logos. Zwar ward Gott uns Menschen durch den Menschgewordenen Logos verkündigt, aber nicht dies war der Grund und Zweck, weshalb der Logos gezeugt wurde. Dazu kömmt noch, daß der Logos Philo's nur die sichtbare Welt, nicht die intelligible, somit auch nicht das Universum geschaffen, daß er die sichtbare Welt zudem aus vorhandener Materie geschaffen, oder vielmehr blos gebildet hat auf Befehl Gottes. Der Logos der Offen-

[1]) Die Aeußerungen in der heil. Schrift, worin der Heiland verbunden mit der Menschheit aufgefaßt wird, und sodann in Rücksicht auf seine menschliche Natur Aussagen erfolgen, können hier offenbar nicht als Einwendungen vorgebracht werden.

barung dagegen schuf alles Seiende, in freiem Wollen aus Nichts, ohne vorhandene Materie. Er wirkte demnach eigentlich schöpferisch, als Gott, aber als zweite Person der Gottheit, welche die schaffende ist. Auch schuf er nicht ein Urbild nachahmend, wie der philonische Logos nach einem vorhandenen Archetype bildete. Dieser ist auch nicht Quelle alles Lebens, wie aus dem Vorhergehenden folgt: denn er hat den κόσμος νοητὸς nicht gemacht, überhaupt gar nicht eigentlich geschaffen; und dürfte er auch, wiewohl immer uneigenthümlich, vielleicht Quelle des niederen, animalischen Lebens genannt werden; so ist er doch keineswegs Quelle des höheren Lebens; sondern Gott ist der eigentlich lebendig machende, weshalb gerade der Logos bei Johannes im wahren Sinne des Wortes Quelle alles Lebens heißt.

Nach Johannes ist die Welt ein Eigenthum des Logos (εἰς τὰ ἴδια ἦλθε)[1]), weil sie sein Geschöpf ist. Der philonische Logos dagegen, da er nur ein Instrument Gottes bei der Weltbildung war, kann die Welt nicht sein nennen, auch selbst das israelitische Volk ist nicht sein; sondern es ist das geliebte Volk Gottes (τοῦ δὲ ἡγεμόνος τὸ ἐπίλεκτον γένος Ἰσραήλ, (I. Mang. 242 de posterit. Caini), und die Welt ist Gottes Eigenthum.

Wenn der Logos bei Philo eine zu Gott führende Leuchte, wenn er Lehrer der Menschen, Speise der Seelen, und somit gleichsam Heiland der Menschen genannt wird: so unterscheidet er sich von ähnlichen Beziehungen des johanneischen Logos zu den Menschen darin, daß dieser die Erkenntniß und das Heil giebt nicht als Werkzeug in Gottes Hand, nicht als ein Gott untergeordneter Diener, wie der philonische Logos; sondern daß er als selbst Gott, wahrhaft Heiland, weil selbst Gnadenquelle ist. Außerdem werden die Menschen, wenn sie dem Logos der Offenbarung sich ähnlich machen, auch Gott selbst ähnlich: denn der Logos ist kein Bild Gottes, sondern selbst Gott. Er ist die einzig wahre und wirkliche Seelenspeise, Niemand kommt zum Vater als durch ihn, Niemand kann sich über ihn hinaus erheben, weil dies eine Erhebung über Gott selbst hinaus wäre. Philo dagegen unterscheidet zwischen den Menschen, welche

---

1) Bei Erklärung des εἰς τὰ ἴδια schließen wir uns den älteren Interpreten an, und nehmen es gleich εἰς τὸν κόσμον, weil im ganzen Prologe der Logos nicht in Beziehung auf ein besonderes Land und Volk; sondern in der allgemeinen Beziehung zur Welt und den Menschen insgesammt dargestellt wird.

ſich dem Logos ähnlich machen und denen, ſo Kinder Gottes ſind, d. h. ſich zu Gott ſelbſt und über den Logos hinaus erheben. Jene ſind die Unvollkommenen, die Vollkommneren haben als Beiſpiel den Erzvater Jacob, welcher ſich über den Logos erhob, ſo daß dieſer ſeine Seelenſpeiſe nicht mehr war, ſondern von Gott ſelbſt genährt wurde. Der philoniſche Logos alſo, abgeſehen davon, daß er nicht Seelenſpeiſe iſt in dem Sinne, wie der Logos der Offenbarung, iſt auch nicht einmal Seelenſpeiſe für alle Menſchen, ſondern blos für die Unvollkommneren.

Nach Johannes iſt der Logos in die Welt gekommen, aber von der Welt als Heiland und Spender des Lichtes nicht anerkannt und aufgenommen worden. Nun heißt es zwar auch bei Philo Leg. Alleg. p. 121: daß die Väter der Iſraeliten auf ihrer Reiſe aus Egypten den Logos als Seelenſpeiſe nicht gekannt und deshalb geſagt hätten: „Laſſet uns umkehren zu den Gelüſten Egyptens;" aber abgeſehen davon, daß wir hier in einer ziemlich dunkeln Allegorie uns bewegen, ſo kann ſich die Stelle hier auch ſchon deshalb nicht geltend machen, weil von einer Erſcheinung des Logos in der Welt gar nicht Rede iſt.

Ferner ſagt Johannes, der Logos ſei in die Welt gekommen, habe die menſchliche Natur angenommen und ſei unter den Menſchen, um ſie zu Gottes-Kindern zu machen, gewandelt. Von ſolcher Menſchwerdung und Erſcheinung des Logos unter den Menſchen findet ſich nicht nur nichts Aehnliches bei Philo; ſondern dieſes wiederſtreitet ſogar ſeinen Vorſtellungen und Lehren über den Logos, über das Verhältniß des Ueberſinnlichen zum Sinnlichen, der Materie zu dem höheren Pneumatiſchen ganz und gar. Oefters zwar erfahren wir bei Philo, der Logos ſei den Menſchen erſchienen; nie aber finden wir ihn wandelnd in Mitte der Menſchen, mit ihnen in Herablaſſung verkehrend, geſchweige daß er die menſchliche Natur angenommen hätte. Das Hyliſche betrachtet er vielmehr bereits in gnoſtiſcher Weiſe als das Unreine, Bösartige, als das Unwürdige, weil Qualitätloſe, womit ſich Ueberirdiſches, Himmliſches nicht vermiſchen dürfe. Zwar erſcheint der Logos umkleidet mit den Elementen der Erde; dieſes aber dient mehr ihn von den Menſchen fern zu halten und weſentlich unerkannt zu laſſen, als ihn mit dem Irdiſchen zu verbinden. Er verweilt nur da, wo es rein und unſündig iſt,

nur die Seelen des guten Menschen bewohnt er, erleuchtet und belehret sie.

Der Mensch gewordene Logos ist nach Johannes der verheißene Messias, der in die Welt kommen sollte zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechts. Als sein Vorläufer tritt Johannes der Täufer auf und giebt Zeugniß von ihm. Der Logos ist bereits als Messias erschienen, hat Thaten verrichtet und die Menschen über das Gottesreich belehrt. Der ganze Heilsactus, die Erlösung ist vollendet; der Mensch gewordene Logos ist zum Vater wieder aufgestiegen, angethan mit Macht und Herrlichkeit, die Verheißung seiner Wiederkunft lebt unter den Menschen, eine bleibende Einrichtung hat er gegründet, die Welt ist durch ihn umgewandelt, und das Alles hat Johannes selbst gesehen und bezeugt es.

Um Aehnliches bei Philo aufzufinden, wenden wir vergeblich alle Blätter um. Jene Heilsökonomie, wie selbe sich durch die heilige Geschichte bewährt, ist ihm völlig fremd. Zwar das Menschengeschlecht nimmt zu an Verderbtheit, und dies ist ein Zeichen eines eintretenden Umschwungs; aber Philo kennt den Ursprung jener Verderbtheit nicht, er kennt nicht die Ohnmacht des unter der Sünde seufzenden Menschengeschlechts. Darum erheben sich nach seiner Ansicht die Menschen im Verlaufe der Zeit durch eigene Kraft, angeregt durch einzelne tugendhafte Männer und das Hereinbrechen schrecklicher Strafen, die schon im alten Bunde prophezeit sind. Auch ein Heiland wird dem Volke Israels erstehen. Dieser ist ein gewaltiger Herrscher und Held, welcher an den Heiden Rache nehmen und sein Schwert das Blut der Feinde trinken lassen wird. Die Heiden werden Sklaven der Juden werden, und über sie wird jener Messias in Gerechtigkeit herrschen. Philo hatte demnach die grob sinnliche Auffassung des im alten Testamente geschilderten messianischen Reiches. Sein Messias ist einer aus dem jüdischen Volke und hat mit dem göttlichen Logos gar keine Gemeinschaft. Der Logos selbst verändert seine Stellung zwischen Gott und der Welt und sein früheres Verhältniß zu den Menschen nicht; aber in jener Zeit, wo durch einzelne Fromme unter den Juden und durch die schweren Strafen, die Gott senden wird, sich das Herz der Israeliten wieder zu Gott wendet, dann wird sie der Logos, wie einst aus Egypten, wiederum ins Land der

Verheißung führen, wo alsdann die oben angegebene meſſianiſche Zeit eintritt.

Kaum iſt nöthig ſchließlich zu bemerken, daß mit den Identifizirungen des philoniſchen Logos mit der σοφία und dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, mit dem vermittelten Wirken des Logos durch die Ideen, und mit jener gnoſtiſchen Emanation der himmliſchen Kräfte, der Logos der Offenbarung gar nichts gemein habe.

Das Gewand für das philoniſche Theoſophumenon iſt größtentheils die Allegorie; ſeine Logoslehre ſchreitet einher in faſt ſtets figürlicher Rede, ausgeſchmückt mit zahlreichen Metaphern und Bildern. Auch hierin unterſcheidet ſich gar ſehr der Evangeliſt. Seine Rede haucht den Athem des Evangeliums, der Gotteslehre. Er ſucht keine Dunkelheit: denn ſein Zweck war es, die ſinnbethörenden Schwärmereien ſeiner Zeit zu vernichten. Sein Styl iſt übrigens erhaben, wie der keines Anderen; dennoch befleißigt er ſich der möglichſt einfachen Rede und Deutlichkeit.

Inhalt.

Prolegomena zur bibliſchen Hermeneutik.

Seite.

I. Begriff und Aufgabe . . . . . 1— 11
II. Quellen der Auslegung überhaupt und der bibliſchen Schriftauslegung insbeſondere . . . . . 11— 22
III. Abſchluß, Definition und Eintheilung . . . . . 22— 25
IV. Zur Geſchichte der Schriftauslegung . . . . . 25— 38

Anhang.

I. Der Sündenfall der Stammeltern und die erſte meſſianiſche Weiſſagung 41— 77
II. Die Paſtoralbriefe des heil. Apoſtels Paulus . . . . . 78—113
III. Das Apoſtel-Decret, Apoſtelgeſchichte K. 15 . . . . . 114—126
IV. Zur Geſchichte der Entſtehung der heil. Evangelien . . . . . 127—155
V. Ueber Joſephus, Tacitus, Sueton und Caſſius Dio als Quellen zur Kenntniß chriſtlicher Zuſtände . . . . . 156—176
VI. Unterſuchungen über den göttlichen Logos.
1) Anfänge der Logosidee bei den Griechen . . . . . 182—193
2) Plato's Lehre vom göttlichen νοῦς . . . . . 193—207
3) Die Logosidee des Juden Philo und ihr Verhältniß zu dem Logos der Offenbarung nach dem Evangelium des h. Johannes . . . . 208—228

Von demſelben Verfaſſer ſind erſchienen:

Archäologie der Leidensgeſchichte unſers Herrn Jeſu Chriſti. Bonn 1843.

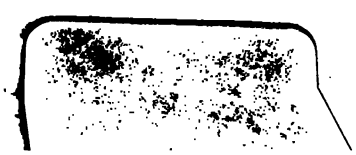
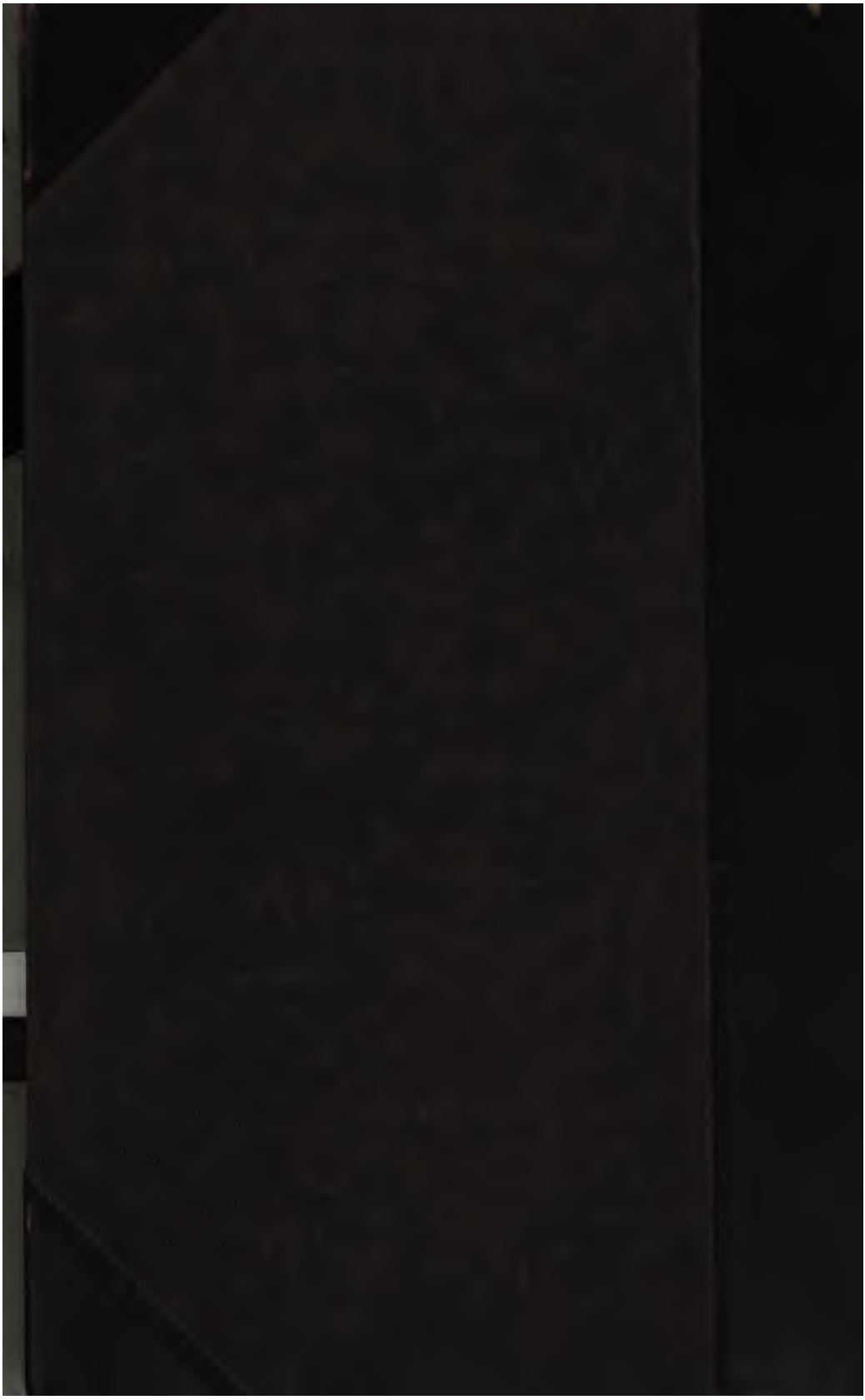
Quatuor evangelia sacra in harmoniam redacta. Vratislaviae 1847.
(Eine zweite Auflage erſcheint Oſtern 1869.)

De codicibus Sibyllinorum manuscriptis in usum criticum nondum adhibitis commentatio. Vratislaviae 1847.

Oracula Sibyllina, ad fidem codd. mscr. quotquot exstant recensuit, praetextis prolegomenis illustravit, versione germanica instruxit, annotationes criticas et rerum indicem adiecit. Lipsiae 1852.

Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung, oder die katholiſche Lehre von den Quellen der chriſtlichen Heilswahrheit an den Zeugniſſen der fünf erſten chriſtlichen Jahrhunderte geprüft. Breslau 1854.

Geſchichte des Lebens Jeſu Chriſti, mit chronologiſchen und anderen hiſtoriſchen Unterſuchungen. Breslau 1855. (Zweite Ausgabe Schaffhauſen 1857.)

Erinnerungen und Kritiken. Ein Sendſchreiben an Dr. Joh. Nep. Sepp. Breslau 1857.

Druck von Robert Niſchkowsky in Breslau.